

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

NADIA MARIA GUARIZA

**INCORPORAÇÃO E (RE)CRIAÇÃO NAS MARGENS: TRAJETÓRIAS FEMININAS
NO CATOLICISMO NAS DÉCADAS DE 1960 E 1970.**

**CURITIBA
2009**

NADIA MARIA GUARIZA

**INCORPORAÇÃO E (RE)CRIAÇÃO NAS MARGENS: TRAJETÓRIAS FEMININAS
NO CATOLICISMO NAS DÉCADAS DE 1960 E 1970.**

**Tese apresentada ao Curso de Pós-Graduação
em História, Setor de Ciências Humanas, Letras
e Artes, Universidade Federal do Paraná, como
requisito parcial a obtenção do título de
Doutora em História.**

**Orientadora: Profa. Dra. Ana Paula Vosne
Martins**

**CURITIBA
2009**

TERMO DE APROVAÇÃO

NADIA MARIA GUARIZA

INCORPORAÇÃO E (RE)CRIAÇÃO NAS MARGENS: TRAJETÓRIAS FEMININAS NO CATOLICISMO NAS DÉCADAS DE 1960 E 1970.

Tese aprovada como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutora no Curso de Pós-Graduação em História, Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal do Paraná, pela seguinte banca examinadora:

Orientadora: **Profa. Dra. Ana Paula Vosne Martins**
 Departamento de História, UFPR

Profa. Dra. Maria José Rosado Nunes
Departamento das Ciências Religião, PUC-SP

Profa. Dra. Myriam Aldana Vargas Santin
Universidade Comunitária Regional de Chapecó

Profa. Dra. Maria Rita de Assis César
Setor de Educação, UFPR

Prof. Dr. Euclides Marchi
Departamento de História, UFPR

Curitiba, 3 de abril de 2009

À Nanci, minha mãe cristã,
inspiração para minha pesquisa e minha vida.

AGRADECIMENTOS

Nesse momento gostaria de agradecer às pessoas que me apoiaram e que contribuíram para a realização desta tese, sem as quais esta árdua tarefa ficaria mais difícil de ser cumprida.

Agradeço de maneira especial à minha orientadora, Profa. Doutora Ana Paula Vosne Martins, que acompanhou todo o processo de pesquisa e de redação com uma leitura atenta e crítica.

Aos professores Luiz Geraldo Silva, Carlos Roberto Antunes Santos e Antônio César de Almeida Santos, responsáveis pela coordenação do Programa de Pós-Graduação em História, durante o período em que estive matriculada, e aos serviços prestados por Maria Cristina me auxiliando nas questões administrativas relacionadas ao Curso de Doutorado.

Meus agradecimentos aos professores do Programa de Pós-Graduação em História, pelas sugestões que permitiram a redação desta tese. Dentre eles, queria ressaltar a contribuição dos professores Euclides Marchi, Roseli Boschilia, Antônio César de Almeida Santos.

Agradeço aos professores Euclides Marchi e Roseli Boschilia, pelas inestimáveis contribuições concedidas durante o exame de qualificação. Aos colegas do Curso de Pós-Graduação, em especial a minha companheira de caminhada no doutorado, Ana Paula Wagner, pelas calorosas discussões e pela solidariedade.

Às entrevistadas que me acolheram e permitiram que eu tivesse acesso às suas experiências Ana, Dirce, Edith, Elinor, Ezilda, Irene, Yvonne, Lontina, Lourdes e Maria Helena.

Agradeço as indicações de entrevistadas a Marcos e Mara, que conheciam muito bem as mulheres das CEBs na região da Vila São Pedro em Curitiba.

À Marília, atual diretora da Associação e Oficinas de Caridade Santa Rita, pela permissão para a leitura das atas da associação. À Lucimari, presidente da Arquiconfraria das Mães Cristãs na ocasião na pesquisa de campo, que permitiu o acesso às atas das reuniões da associação.

Agradeço aos funcionários da Biblioteca *Studium Teologicum*, em especial a Líria, pela assistência na consulta do acervo. Aos funcionários do CEFURIA, sobretudo a Fernanda, pelo auxílio na pesquisa nos arquivos do centro de documentação.

À Íris pela correção minuciosa do texto e por suas sugestões, à Nilva pela tradução do resumo e a redação do abstract, e Andréa por suprimir as dúvidas sobre a aplicação das normas da ABNT. À Laura que me auxiliou nas leituras antropológicas da minha tese e à Juraci por partilhar sua bibliografia sobre história oral.

Aos meus colegas e amigos da Secretária de Estado da Educação do Paraná Berenice, Edílson, Fábio, Juraci e Marcelo pelos malabarismos para me ajudar durante a redação da tese. Aos colegas da Unibrasil que ouviram e ajudaram durante o processo de pesquisa e de redação, principalmente Andréa, Laura, Ozias, Valter, Rafael, Andréa Lobo, Alexandre, Marcos, obrigada por enxugar as minhas lágrimas.

Aos colegas do PDE, em especial Cleusa, Denílson e Rosângela (Rho) que no último ano compartilharam momentos em que ao mesmo tempo em que me desdobrava para escrever a tese, realizava as atividades do Programa.

Agradeço à minha família e aos amigos, por terem me compreendido durante o processo de pesquisa. Em especial alguns amigos e familiares que acompanharam de perto e entenderam quando eu tive que me afastar temporariamente para concluir esta tese. Não posso deixar de citar Maria de Fátima que me incentivou no momento da inscrição do doutorado, passando à tarde de um feriado para me convencer que estava preparada.

À Angelina, Rogério, Eduardo e Naira por entenderem que os finais de semana e as férias muitas vezes poderiam significar carregar uma caixa de livros e um laptop. À minha prima Maria Lúcia que me acompanha a algum tempo nas minhas odisséias. À minha mãe que no último ano pouco ouviu a minha voz, devido ao extenuante trabalho de pesquisa. Ao André, paciente namorado, que durante onze anos tem convivido com uma historiadora que parece estar sempre empreendendo viagens ao passado e se ausentando do presente.

Feita de moral e de culpabilidade, a minha educação preparava-me para o consentimento. Ela inculcara-me um sentido de sacrifício que me levava mais ao retraimento e à aceitação do que à recusa. (...) Tinha horror a confrontação, aos conflitos. A minha resistência era silenciosa e teimosa, como a inércia e a astúcia. (...) Bem educada, bem e terrivelmente gentil. Efeitos perversos de uma educação feminina, essa gentileza que se cola à minha pele como uma segunda natureza (...) Dessa educação tipicamente feminina à qual a dimensão religiosa apenas juntou uma força suplementar – mas a religião é o húmus de todas as educações femininas –, nunca me libertei verdadeiramente: ela moldou-se de forma duradoura pesou nas minhas escolhas intelectuais e nas minhas condutas sociais ... (Michele Perrot)

RESUMO

Esta tese trata do movimento leigo na Igreja Católica no decorrer do século XX, procurando as mudanças e as permanências nas propostas oficiais desta instituição. Espera-se analisar as trajetórias percorridas entre as representações sociais criadas e divulgadas pela Igreja Católica e seus intermediários, até a sua recepção pelas mulheres. Para cumprir este itinerário da norma até as mulheres, servimo-nos de vasta documentação oficial, de escritos morais, de publicações da Teologia da Libertação e entrevistas com participantes de alguns movimentos católicos. O recorte temporal desta pesquisa compreende as décadas de 1960 e de 1970. Pode-se perceber a convivência de duas correntes fortes no catolicismo do século XX, sobretudo no latino-americano, quais sejam o da neocristandade e da Teologia da Libertação. O objetivo desta tese é analisar a constituição e a interação entre as propostas dessas duas correntes entre as décadas de 1960 e 1970. A análise enfocará os papéis sociais de gênero, em outras palavras, os papéis atribuídos às mulheres e aos homens nesses movimentos. As entrevistadas participam dos seguintes movimentos organizados da Igreja: Arquiconfraria das Mães Cristãs, Associação e Oficinas de Caridade Santa Rita e as CEBs na cidade de Curitiba. Neste sentido, esta tese aborda essa duplicidade da representação feminina católica que ora exaltava as qualidades femininas, ora as depreciava.

Palavras-chave: Movimento leigo. Catolicismo. Gênero.

ABSTRACT

This thesis has the objective to analyze the feminine action point in the Roman Catholic Church after The Second Vatican Council (1962-1965). It is awaited to analyze the trajectories passed through the social representations created and spread by the Catholic Church and his intermediaries, up to his reception by women. In order to accomplish this standard route up the women, we make use of the vast official documentation of moral writings of the Theology of Liberation and interviews with participants from some Catholic movements. The cutting out storm of this inquiry understands the decades of 1960 and of 1970. This thesis refers to the layman people movement in the Catholic Church along the XX Century, looking for the changes and permanences in the official purposes of this institution. It can observe the acquaintance of two strong currents in the XX century, above all in the latin-american, the "neocristandade" and the Libertation Theology. The objetive is to analyse the construction and the interaction between the purposes of these both currents between the decades of 1960 and of 1970, analysis will focus the gender social roles, in other words, the related roles to the women and men in these movements. The interviewed ones participate in the following organized movements of the Church: Arch Confraternity of the Christian Mothers, Saint Rita Charity Association and Workshops and the CEBs in the city of Curitiba. This Thesis deals with the two-faced character of the catholic representation of women, on the one hand singing the praises of feminie qualities and the other one, disparaging.

Key words: Lay movements. Catholicism. Gender.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
 1 O MOVIMENTO LEIGO NO DISCURSO OFICIAL DA IGREJA CATÓLICA NO SÉCULO XX	32
1.1 A PROPOSTA CONSERVADORA DA IGREJA CATÓLICA PARA O MUNDO NOS SÉCULOS XIX E XX	33
1.2 O APOSTOLADO LEIGO NA IGREJA CATÓLICA NA PRIMEIRA METADE DO SÉCULO XX	41
1.3 TEMPOS DE RENOVAÇÃO	53
1.4 APOSTOLADO EM TEMPOS DE RENOVAÇÃO	63
 2 ENTRE REPRESENTAÇÕES SAGRADAS E PROFANAS: A LITERATURA MORALISTA	77
2.1 CATOLICISMO DA SALVAÇÃO E O PROJETO DE SOCIEDADE	79
2.2 CENTRO DOM VITAL, GUSTAVO CORÇÃO E A REPRESENTAÇÃO DO FEMININO	83
2.3 DAS REPRESENTAÇÕES BIBLÍCAS ÀS MUNDANAS: O JOGO DO MODELO E DO CONTRA-MODELO EM EMIR CALLUF	101
 3 A PROCURA DA (RE)SIGNIFICAÇÃO DO MODELO MARIANO NA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO.....	124
3.1 A TRAJETÓRIA DE LEONARDO BOFF	125
3.2 TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO, LITERATURA E LEONARDO BOFF.....	129
3.3 O LUGAR QUE A MULHER OCUPA NA IGREJA DO POVO OPRIMIDO.....	139
3.4 TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO E A NOSSA SENHORA: UMA VISÃO SOBRE A MULHER	149
 4 CATOLICISMO DA SALVAÇÃO E AS ASSOCIAÇÕES FEMININAS: CONSTRUINDO PRÁTICAS E SUBJETIVIDADES	166
4.1 ARQUICONFRARIA DAS MÃES CRISTÃS: DA NORMA À AÇÃO	167
4.2 ARQUICONFRARIA DAS MÃES CRISTÃS E A CONSTRUÇÃO DA SUBJETIVIDADE FEMININA	177
4.3 ASSOCIAÇÃO E OFICINA DE CARIDADE SANTA RITA DE CURITIBA: CRIANDO IDENTIDADE	185
4.4 A CARIDADE COMO BEM SIMBÓLICO: NARRATIVAS DAS EXPERIÊNCIAS NA ASSOCIAÇÃO E OFICINA DE CARIDADE SANTA RITA.....	197

5 MINISTÉRIOS E PAPÉIS DE GÊNERO NAS COMUNIDADES ECLESIAIS DE BASE	210
5.1 AS CEBS: A SUA EMERGÊNCIA NO BRASIL E A SUA HISTÓRIA EM CURITIBA, 1960-1980	213
5.2 FAMÍLIAS MIGRANTES E AS COMUNIDADES COMO ESPAÇO DE SOCIABILIDADE	218
5.3 AS VISÕES SOBRE O PAPEL FEMININO NA IGREJA E NA SOCIEDADE.....	229
CONSIDERAÇÕES FINAIS	250
REFERÊNCIAS	255

INTRODUÇÃO

Esta tese analisa os papéis assumidos pelas mulheres no movimento leigo da Igreja Católica nas décadas de 1960 e 1970 a partir de duas correntes do catolicismo brasileiro, a da Restauração Católica e a da Teologia da Libertação. Acreditamos que a participação feminina no movimento leigo neste período foi de extrema importância para o desenvolvimento das propostas de sociedade e da pastoral defendidas por estas duas correntes católicas.

Para tanto partimos do pressuposto de que a participação feminina na Igreja Católica recebeu uma mensagem ambígua por parte da instituição. Se por um lado a ação feminina era importante no processo de evangelização e pastoral, por outro lado as mulheres ocupavam um lugar secundário no discurso produzido pela Igreja e seus agentes.

A relação ambígua entre a Igreja Católica e as fiéis possui uma longa história. Desde o início do Cristianismo o papel feminino na difusão das idéias religiosas era reconhecido porque as mulheres tinham uma “fé comunicativa”¹ que era fundamental na conversão dos seus familiares e, por conseguinte, na divulgação do cristianismo. Por outro lado essa ação feminina deveria estar sob a supervisão da autoridade eclesiástica porque a crescente autonomia das mulheres preocupou os primeiros padres da Igreja, que trataram de criar limites para a ação feminina que deveria estar sob a tutela masculina².

Essa relação contraditória da Igreja em relação às mulheres estava ancorada no mito do Jardim do Éden. Nesse mito, a mulher nasceu como um ser secundário e auxiliar do homem³. Além disso, Eva foi culpabilizada pela desobediência a Deus e, conseqüentemente, pela expulsão do primeiro casal de humanos do Paraíso, o que ficou conhecido como o Pecado Original. Portanto, por ser Eva a responsável pela danação da humanidade, o gênero feminino deveria sofrer mais as conseqüências deste ato de desobediência, como suportar as dores do parto e assumir uma posição naturalmente inferior em relação ao homem.

¹ ALEXANDRE, Monique. Do anúncio do reino à Igreja papéis, ministérios, poderes femininos. In: DUBY, Georges; PERROT, Michele. **História das mulheres: medieval**. Porto: Afrontamentos, 1994.

² SALISBURY, Joyce. **Pais da Igreja, virgens independentes**. São Paulo: Página Aberta, 1991.

³ ARY, Zaira. **Masculino e feminino no Imaginário Católico**: da Ação Católica à Teologia da Libertação. São Paulo: Annabluma, 2000. (Col. Diálogos). p. 6.

Embora as mulheres tenham sofrido duramente as conseqüências de terem sido associadas à figura de Eva, havia uma possibilidade de redenção entre as mulheres a representação de Maria. A representação de Maria assumiu várias facetas no decorrer de sua história, tornando-se um modelo complexo para ser entendido e seguido pelas fiéis⁴.

Uma das facetas da representação de Maria desenvolveu-se em paralelo com a de Eva. Esse paralelismo entre Maria e Eva era marcado por características antagônicas entre essas representações, enquanto Eva era a pecadora, Maria era a redentora. Maria representaria a possibilidade de regeneração do gênero feminino por ter gerado o Filho de Deus⁵.

No entanto, a figura de Maria configurava-se mais como uma exceção entre os mortais do que um modelo passível de imitação. Apesar de sua humanidade, Maria estava isenta do Pecado Original e apresentava-se como a mãe assexuada, sendo assim, o seu modelo era inacessível às mulheres. Nesse sentido, a representação mariana funcionou mais como uma forma de lembrar as mulheres da sua natureza imperfeita. Além das representações de Eva e de Maria, outras santas serviram como modelos de conduta para as mulheres.

De acordo com Michel De CERTEAU a hagiografia serviu como uma forma de impor parâmetros de comportamento aos fiéis. Portanto, na narrativa da história dos santos, o que mais importava era a virtude da personalidade do santo que o hagiógrafo ressaltava⁶, porque ela permite entender a prescrição que o emissor do discurso desejava que seus receptores seguissem. No caso do comportamento feminino, uma das santas recorrentes na hagiografia foi Maria Madalena que representava a imagem da pecadora arrependida.

Nesta tese pode-se observar que o emprego da história de santas para orientar e normatizar o comportamento feminino foi uma das estratégias das correntes católicas analisadas. Compreendemos que tais representações estavam interrelacionadas com as práticas sociais porque a forma pela qual se representa

⁴ WARNER, Marina. **Alone all her Sex**: the myth and cult the Virgin Mary. New York: Vintage Books, 1983.

⁵ COYLE, Kathleen. **Maria na tradição cristã**: a partir de uma perspectiva contemporânea. São Paulo: Paulus, 1999.

⁶ CERTEAU, Michel De. **A escrita da História**. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

algo confere um sentido às práticas sociais e, ao mesmo tempo, se constitui como a própria matriz das mesmas⁷.

Portanto, as representações femininas produzidas pelos autores analisados nesta tese possuíam uma dupla função, a de dotar de significado as práticas femininas e a de criar espaços e atribuições às mulheres dentro dos parâmetros católicos. Por conseguinte, poderíamos pensar que a maneira pela qual o discurso masculino normativo representava o feminino, intensionava criar um sentido à prática social das mulheres nos movimentos ligados à Igreja, bem como estabelecia e reforçava uma hierarquia entre o masculino e o feminino⁸.

Esta tese dedica boa parte da análise às representações femininas produzidas pelo discurso normatizador, porque defende que existe uma ligação entre elas e os papéis atribuídos às mulheres no apostolado leigo nas décadas de 1960 e 1970.

O movimento leigo neste período se configurou de maneira diversa daquela da primeira metade do século XX. Neste momento a participação feminina foi incentivada pelas encíclicas papais, bem como por outras ações da Igreja, dentro de uma estratégia para recuperar o poder social da instituição. Desta forma, o papel feminino assumiu contornos de ação evangelizadora no lar e na sociedade, dentro dos parâmetros tradicionais de esposa e de mãe⁹.

Nas décadas de 1950 e 1960 esse quadro sofreu modificações devido ao revisionismo de setores da própria Igreja e do laicato, que culminaram com as decisões do Concílio Vaticano II (1962-1965). Essas mudanças no quadro geral da Igreja interferiram na forma de apostolado feminino. Por conseguinte, nas décadas de 1960 e 1970 era visível nas paróquias brasileiras, tanto associações leigas femininas ainda ligadas ao catolicismo da neocristandade, como a Arquiconfraria das Mães Cristãs e a Associação Santa Rita, quanto as Comunidades Eclesiais de Base que estavam de acordo com as novas orientações conciliares.

Esta tese parte do pressuposto de que essas associações ligadas às duas propostas de catolicismo criaram possibilidades para as mulheres, atribuindo-lhes significados aos seus papéis sociais de gênero.

⁷ CHARTIER, Roger. O mundo como representação. **Estudos Avançados**. São Paulo: USP. 11 (5), 1991.

⁸ SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação e Realidade**, Porto Alegre, n. 16, p. 5-22, jul./dez. 1990.

⁹ MANOEL, Ivan. **Igreja e educação feminina (1859-1919): uma face do conservadorismo**. São Paulo: UNESP, 1996.

No contexto de transformações pelo qual passava o catolicismo mundial e o brasileiro analisamos o raio de ação feminina na Igreja Católica após o Concílio Vaticano II. Se no início do século XX a participação feminina leiga era incentivada pelo discurso católico dentro dos parâmetros do papel feminino de esposa e de mãe, como se configurou o papel da mulher leiga após o Concílio Vaticano II? A sua ação continuou ancorada na representação materna?

Acerca desta problemática encontram-se alguns estudos com os quais procuramos dialogar. A maior parte deles se dedicou à análise dos documentos oficiais da Igreja nesse período. Estes estudos afirmam a existência de contradições sobre o papel feminino, pois indicavam mudanças nos papéis atribuídos às mulheres a partir do reconhecimento da inserção feminina no mercado de trabalho, contudo, na prática colocavam as mulheres nas margens da instituição não permitindo a ordenação feminina¹⁰.

A despeito dos documentos oficiais da Igreja aparentemente acompanharem os “sinais do tempo” e reconhecerem a visibilidade das mulheres, neles se pode encontrar ainda a idéia de um papel inato feminino associado ao cuidado com o outro. Isso explica porque nos trabalhos do Concílio Vaticano II as religiosas participavam apenas das discussões sobre assuntos como família, paternidade e maternidade¹¹. De qualquer forma, as mulheres latino-americanas souberam aproveitar as migalhas que foram oferecidas a elas por essas novas orientações da Igreja do período.

As Conferências Episcopais Latino-Americanas de Medellín (1968) e de Puebla (1979) ainda apresentavam um discurso androcêntrico e sexista sobre o papel feminino no catolicismo. Contudo, a missão da Igreja proposta nessas conferências permitiu a construção de uma nova identidade às mulheres como de co-agente da Igreja dos pobres. Logo, as mulheres que participaram dessa proposta de Igreja, iniciaram o questionamento do seu próprio papel na instituição¹².

¹⁰ Entre estes estudos podemos citar: SALAS, Maria. **De la promoción de la mujer a la teología feminista**. Santander.: Sal Térrea, 1993. RIBEIRO, Zilda Fernandes. **A mulher e seu corpo: magistério eclesiástico e renovação da ética**. Aparecida: Santuário, 1998. DOMEZI, Maria Cecília. **Uma leitura da *Gaudium et Spes* na perspectiva de mulheres latino-americanas**. In: A primavera interrompida: o projeto Vaticano II num impasse. Disponível em: conciliovaticanoii.pdf . Acesso em: 8 maio 2008.

¹¹ DOMEZI, Maria Cecília. Op. cit.

¹² AQUINO, Maria Pilar. **A Teologia, a Igreja e a Mulher na América Latina**. São Paulo: Paulinas, 1997.

Ainda que o papel feminino há muito tempo na Igreja ter se configurado como de co-agente no processo de evangelização, essa participação na Igreja do povo promoveu entre as mulheres o questionamento sobre o seu espaço na instituição, culminando com a emergência da teologia feminista.

A contribuição que as mulheres ofereceram para os processos de mudança no campo da epistemologia teológica libertadora se refere ao deslocamento desta discussão. A teologia feminista, como discurso conscientemente situado, desejava se opor ao discurso logocêntrico, impositivo, colonizador, unilateral e masculino, desenvolvendo um discurso com um caráter relacional, globalizante, plural e integral¹³.

A emergência de um discurso feminista na teologia latino-americana estaria estreitamente ligada à experiência das CEBs e da Teologia da Libertação. A participação das mulheres em movimentos populares, como as CEBs, demonstra que no primeiro momento elas se viam como parte integrante desta nova visão de Igreja direcionada aos pobres e em um segundo momento a sua participação as levou à descoberta de sua subjetividade feminina¹⁴.

De acordo com Ana Maria BIDEGAIN os poucos estudos que tratam da religião e de gênero impedem uma análise mais acurada da base religiosa na formação do imaginário sobre a mulher latino-americana¹⁵. Nesse sentido, os estudos de gênero no que diz respeito à história do catolicismo levaram ao questionamento das relações de poder que sustentam a ordem conservadora na política latino-americana, na medida em que as relações entre o masculino e o feminino se configuram como uma das formas primárias das relações significantes de poder¹⁶.

Mônica TARDUCCI afirmou que a incidência de temas relativos ao gênero nos estudos sobre religião se deveu ao deslocamento das primeiras pesquisas nesta área que estavam estreitamente ligadas à teologia e a igrejas históricas (catolicismo

¹³ AQUINO, Maria Pilar. **Teologia latinoamericana de la Liberacion desde la perspectiva de la mujer**. Tese de Doutorado em Teologia. México, 1990. p. 338.

¹⁴ BRUNELLI, Delir. **Libertação da Mulher**: um desafio para a Igreja e a Vida Religiosa da América Latina. Rio de Janeiro: Conferência dos Religiosos do Brasil, 1989.

¹⁵ BIDEGAIN, Ana Maria. Gênero como categoria de análise na História das religiões. In: _____. **Mulheres**: autonomia e controle religioso na América Latina. Petrópolis: Vozes, 1996. p. 24.

¹⁶ Idem.

e o protestantismo) para produções que analisavam outras denominações religiosas e temas não tão determinados pela teologia¹⁷.

Esses novos temas evidenciavam a sua atenção para a dinâmica dos sistemas de significado, como os símbolos e os rituais, assim como para as práticas devocionais. Muitos destes estudos adotaram o método comparativo para compreender a forma de organização dos sistemas religiosos.

Quanto aos estudos que se debruçaram sobre a questão da religião e gênero, os temas principais são a religião e a sua percepção sobre o corpo, os ministérios assumidos ou negados às mulheres e o fundamentalismo¹⁸. De maneira geral, segundo a autora, os estudos atuais sobre gênero e religião estão conseguindo ir além da vitimização das mulheres, percebendo que o espaço atribuído a elas nas religiões pode assumir significações positivas.

Nesta tese procuramos nos posicionar visando a superação da dicotomia vítima e opressor, evidenciando que, se por um lado havia a emissão de um discurso normatizador do comportamento feminino, por outro lado também existia a possibilidade de criação nas margens da norma. Deste modo, parte-se do pressuposto formulado por Natalie Zemon DAVIS de que as mulheres no decorrer de sua história muitas vezes ocuparam as margens das instituições e das sociedades, contudo isto não impediu que elas criassem experiências frutíferas e criativas neste espaço¹⁹.

Portanto, mesmo que o discurso oficial e normativo destinasse às mulheres atribuições secundárias na Igreja Católica, esse espaço poderia assumir um significado outro para as participantes. Isso é perceptível tanto nas associações de cunho salvaçãoista como a Arquiconfraria das Mães Cristãs quanto nas CEBs.

A despeito da Arquiconfraria das Mães Cristãs postular um papel meramente filantrópico para as suas associadas, a atuação daquelas senhoras indicava que elas poderiam ir além do imposto pela norma, realizando atividades que proporcionavam um maior alcance extrapolando os limites do lar²⁰. As CEBs podem ser entendidas para além do seu conteúdo religioso porque as comunidades se

¹⁷ TARDUCCI, Mônica. Estudos feministas de religión: uma mirada muy parcial. **Cadernos Pagu**, n. 16, p. 97-114, 2001.

¹⁸ Idem.

¹⁹ DAVIS, Natalie Z.. **Nas margens**: três mulheres do século XVII. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

²⁰ GUARIZA, Nadia M. **As Guardiãs do lar**: a valorização materna no discurso ultramontano. Dissertação de Mestrado em História. Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes. Curitiba. UFPR, 2003.

configuravam como um espaço de sociabilidade e de reivindicação social no qual havia um grande número de mulheres²¹.

A presente tese analisa as trajetórias percorridas entre as representações sociais criadas e divulgadas pela Igreja Católica e seus intermediários, até a sua recepção pelas mulheres. Desta forma, esta tese se filia entre os estudos que pretendem analisar as representações e as práticas sociais que envolvem o gênero.

De acordo com Joan SCOTT os estudos que são tributários da discussão de gênero partem das seguintes premissas; a primeira seria entender que as relações sociais são marcadas pelas diferenças percebidas socialmente nos sexos; e a segunda se refere ao fato do gênero ser a primeira instância na qual é dado sentido às relações de poder²².

Para fins de análise, a autora propõe uma divisão das relações sociais de gênero em quatro elementos que as constituem e que são intercambiáveis: os símbolos, os conceitos normativos, a relatividade da fixidez dos padrões normativos e a identidade subjetiva²³.

No caso desta tese, os quatro elementos são analisados. Os símbolos e os conceitos normativos são passíveis de serem estudados nas encíclicas papais, na literatura moralista e na produção da Teologia da Libertação, porém não se restringem aos emissores da norma, pode-se encontrar um repertório fecundo nas entrevistas e nas documentações das associações que serão estudadas nos últimos capítulos desta tese.

A relatividade da fixidez dos padrões normativos também é perceptível nas estratégias narrativas dos emissores dos discursos aqui analisados, que ora empregam representações com um determinado significado, ora atribuem outros significados para alcançar os seus objetivos de circunscrever o comportamento dos leitores.

E quanto à identidade subjetiva, Joan SCOTT nos aponta para as possibilidades de apropriações diversas por parte dos emissores e dos receptores dos discursos. Nesse sentido, os agentes discursivos e os receptores não adotam passivamente as representações e as normas, permitindo a criação para ambos²⁴.

²¹ MACEDO, Carmen Cinira. **Tempo de Gênesis**: o povo das comunidades eclesiais de base. São Paulo: Brasiliense, 1986.

²² SCOTT, Joan. Op. cit., p. 14.

²³ Idem.

²⁴ Idem.

Nesta questão sobre a determinação do masculino e do feminino na sociedade, também são de grande valia as considerações de Pierre BOURDIEU sobre a dominação masculina. O autor parte do princípio de que todo o conhecimento e discurso são construídos a partir de uma estrutura que divide o mundo entre o masculino e o feminino, estabelecendo hierarquias entre os sexos. Essa divisão social recebe legitimação a partir da naturalização das funções e das qualidades atribuídas a cada sexo, associando-as às diferenças anatômicas do masculino e do feminino²⁵.

O processo de dominação masculina não se dá de maneira consciente, ela é incorporada no *habitus* do dominador e do dominado por intermédio de esquemas de percepção, de avaliação e de ação que o constitui. Conseqüentemente, as representações e as práticas que colocam os homens como o centro irradiador do social, como na produção dos bens simbólicos religiosos, se fundamentam num “sistema de estruturas duradouras inscritas nas coisas e nos corpos”²⁶.

Logo, o campo religioso e sua produção de bens simbólicos na economia do sagrado estão assentados nessa divisão hierarquizada, na qual o masculino é o princípio dominador do feminino²⁷. Na economia dos bens simbólicos no campo religioso, segundo Pierre BOURDIEU existiria um grupo de especialistas responsável pela gestão dos bens da salvação que produzem, reproduzem e promovem a circulação desses bens²⁸. O estabelecimento de um grupo de especialistas criou uma hierarquia entre os depositários dos bens da salvação e os que não são possuidores, isto é, os leigos.

No caso desta tese que analisa as representações e as práticas sociais associadas à Igreja Católica e a sua política no tocante às leigas, a compreensão sobre o funcionamento da economia simbólica é pertinente para compreender de que forma os bens simbólicos circulavam entre os produtores e as leigas.

Poderíamos pensar a constituição das relações entre o clero e as leigas como um espaço de negociação entre os depositários e os consumidores dos bens da salvação. Os depositários desejavam que seu discurso fosse eficaz ao público.

²⁵ BOURDIEU, Pierre. **A dominação Masculina**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999. p. 19.

²⁶ Ibidem, p. 53-4.

²⁷ Ibidem, p. 55.

²⁸ BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. 6 ed. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. 35.

Porém, eles evidenciavam ao seu público que ele era mero consumidor dos bens de salvação e por isso deveria reverenciar os produtores legítimos destes bens.

Destarte, as encíclicas papais e os escritos da Teologia da Libertação se configuram como produção dos especialistas com a finalidade de fazer circular os bens da salvação da Igreja. No entanto, muitas vezes esses escritos, por sua linguagem especializada, distanciavam-se do público mais amplo que a Igreja desejava manter e conquistar. É neste contexto que uma literatura de intermediação se fez necessária, ou seja, para tornar mais acessível as orientações da Igreja e assim fazer circular os bens simbólicos que não deveriam ficar restritos ao grupo de especialistas.

Esta tese entende que a literatura moralista e as cartilhas empregadas nas CEBs desempenharam a função de intermediação entre as orientações do grupo de especialistas da Igreja e o público mais amplo. A questão da intermediação cultural há muito tempo permeia as discussões no campo das ciências humanas. Entre os estudiosos da questão da intermediação cultural recorremos a Carlo GINZBURG e Mikhail BAKHTIN que trataram com propriedade sobre o assunto.

Mikhail BAKHTIN, ao analisar François Rabelais, escritor francês renascentista, indica que os estudiosos não conseguiram compreender a linguagem e narrativa de Rabelais por estar fora dos padrões da cultura erudita. O autor propôs o estudo das influências populares para decifrar os enigmas de Rabelais²⁹.

Se BAKHTIN tratou da intermediação cultural estudando como um literato erudito como Rabelais apropriou-se da cultura popular, transformando-a, GINZBURG realizou o percurso contrário ao estudar como um moleiro, Menocchio, apropriou-se da cultura oficial da Igreja Católica a partir de sua ótica popular³⁰.

Segundo Henrique Espada LIMA³¹ a análise de Ginzburg era tributária da abordagem de Bakhtin sobre o realismo renascentista que consistia no confronto dialético entre a cultura popular e a erudita, entendendo que neste processo trocas recíprocas e constantes eram realizadas entre essas esferas culturais. A intermediação cultural não se limitaria à mera troca de informações entre duas

²⁹ BAKHTIN, Mikhail. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento**: o contexto de François Rabelais. 4. ed. Brasília: UNB, 1999. p. 2.

³⁰ GINZBURG, Carlo. Prefácio à edição italiana. In: **O queijo e os vermes**: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

³¹ LIMA, Henrique Espada. **A micro-história italiana**: escalas, indícios e singularidades. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006. p. 311.

esferas culturais, o intermediário cultural teria um papel de interpretação e de apropriação desses bens culturais.

A questão da intermediação cultural não se restringe aos estudos em períodos afastados no tempo, FEATHERSTONE emprega esse conceito ao tratar da compreensão que a academia e o público mais amplo têm sobre o termo pós-modernidade. Para o autor a questão que interessa a respeito do termo pós-modernidade vai além da terminologia utilizada na academia, o autor quer entender como ocorre a intermediação desse termo e de seu estilo de vida para o público mais amplo, por isso utiliza o conceito de intermediários culturais³².

No caso desta tese aqui empreendida se poderia pensar que a literatura moralista foi responsável por uma intermediação entre o grupo de especialistas da Igreja e o público leigo. Em comparação com os outros estudiosos aqui tratados sobre a questão da circularidade cultural e da intermediação, os autores da literatura moralista poderiam ser pensados como porta-vozes da Igreja. Contudo divulgavam os bens simbólicos desta instituição a partir de uma narrativa que fosse acessível ao seu público. Assim sendo, a estratégia narrativa desses autores era empregar referenciais culturais de seu público leitor para tornar compreensível a linguagem especializada desta instituição.

No caso da literatura produzida pelos autores filiados à Restauração Católica, pode-se perceber que esta intermediação possuía um componente associado à preocupação excessiva com a moralidade. De acordo com Howard BECKER, as normas necessitam de agentes que promovam a sua imposição que são os empresários morais. Estes acreditam na legitimidade e na importância de sua tarefa de imposição da norma e a todo o momento reafirmam em seu discurso a necessidade da norma e de seu trabalho missionário de imposição³³.

Conforme mencionado, esta tese analisa tanto o discurso normativo sobre o comportamento feminino quanto a margem de ação das mulheres participantes do movimento leigo. Sendo assim, os últimos capítulos desta tese analisam a atuação e a identidade das participantes do movimento leigo.

Além da documentação escrita encontrada nas associações, esses capítulos dedicaram boa parte de sua atenção às entrevistas das participantes. A utilização da

³² FEATHERSTONE, Mike. **Cultura ou Consumo e Pós-Modernidade**. Disponível em: w3.ufsm.br/mundogeo/geopolitica/arquivos/mike_featherstone.pdf. Acesso em: 01 abr. 08.

³³ BECKER, Howard S.. **Uma teoria da Ação Coletiva**. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

metodologia da história oral deve-se não apenas à necessidade de preencher lacunas na documentação, mas porque esta tese analisa o significado que as mulheres conferiram à sua participação nos movimentos e como isso está ligado à construção da sua identidade feminina.

Nas últimas décadas, o meio acadêmico desenvolveu pesquisas que empregam a história oral como uma metodologia na construção de um tipo diferenciado de fonte. A fonte oral neste meio foi recebida com receio e euforia, dependendo do ponto de vista do historiador.

Por um lado, alguns historiadores desconfiavam da fonte oral por ser uma lembrança do passado e por isso não teria o mesmo estatuto do documento escrito contemporâneo aos acontecimentos. Por outro lado, outros historiadores compreendiam que as fontes orais poderiam dar acesso a uma parcela da população que até então estava marginalizada na produção historiográfica, porque as fontes tradicionalmente utilizadas não permitiam a visibilidade desses grupos³⁴.

À medida que os estudos de história oral se desenvolveram, as duas posições tiveram que ser revistas. A primeira, sobre a questão da objetividade da fonte oral em relação ao documento escrito foi abandonada, porque são fontes que apresentam características diferentes. A fonte oral, nesse sentido, é apenas uma fonte que teria a especificidade de ser uma narração do presente sobre o passado e, por isso, permite ao historiador o acesso à subjetividade dos entrevistados³⁵.

A segunda posição, de uma história vista de baixo, também sofreu críticas, porque os indivíduos entrevistados, apesar de estarem na margem, poderiam emitir em suas narrativas idéias do centro dominador. Esse é o caso da produção da fonte oral a partir de entrevistas das mulheres.

No entanto, isso não descarta a importância da fonte oral para os estudos de gênero. É preciso superar a ideologia que domina as palavras das mulheres, procurando ouvir a voz feminina e analisar como elas negociam e mudam o ideal dominante³⁶.

A fonte oral pode permitir, no caso desta tese, o acesso à recepção da norma e à criação feminina a partir dela. Pelas entrevistas se pode observar a eficácia da

³⁴ PORTELLI, Alessandro. What makes oral history different. In: PERKS, Robert; THOMSON, Alistair. **The oral history reader**. New York: Routledge, 2003. p. 63-74.

³⁵ Idem.

³⁶ SANGSTER, Joan. Telling our stories: feminist debates and the use of oral history. In: PERKS, Robert; THOMSON, Alistair. **The oral history reader**. New York: Routledge, 2003. p. 91.

norma e a resistência feminina a ela, e como essas mulheres constroem a sua subjetividade.

A memória não é um passivo depósito de fatos, mas um ativo processo de criação e de significados³⁷. Apesar da memória individual estar relacionada com um quadro social mais amplo, o indivíduo mantém uma composição única a partir de suas experiências³⁸. A forma de rememorar é uma seleção a partir das vivências da vida do entrevistado e por isso é flexível, subjetiva e sexuada³⁹.

Nas narrativas os homens e as mulheres diferem, e isso é um dado importante para a produção da fonte oral numa pesquisa de gênero. Os homens discorrem sobre a sua vida como uma série de atos conscientes e planejados, onde eles assumem uma postura ativa. Por outro lado, as mulheres falam em suas vidas a partir de suas relações, empregando o pronome pessoal no plural, como nós ou a gente⁴⁰. As mulheres tendem a falar mais sobre as suas experiências familiares e a diminuir a sua importância nos eventos. Elas apresentam uma boa consciência do tempo histórico, o demarcando com os eventos do seu círculo familiar⁴¹.

Nesse sentido, a produção da fonte oral e a sua análise devem estar atentas ao que está subjacente nos discursos dos entrevistados, como a linguagem. Ao analisar as transcrições das entrevistas, se deve observar as mudanças bruscas de assunto e os silêncios, porque são indicativos de que aquele assunto em particular causa constrangimento e por isso foi evitado pela entrevistada.

Nos casos em que o entrevistado se julga portador de uma memória que supõe representativa de um grupo, ele tende a minimizar os conflitos internos do grupo, apresentando uma história harmoniosa e sem falhas⁴². Pode-se cogitar essa situação, sobretudo, no caso das entrevistadas da Associação e Oficinas de Caridade Santa Rita, que por serem netas da fundadora da associação em Curitiba se sentiriam como guardiãs da memória familiar.

³⁷ PORTELLI, Alessandro. Op. cit., p. 69.

³⁸ SANTOS, Myriam Sepúlveda dos. Sobre a autonomia das novas identidades coletivas: alguns problemas teóricos. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. v. 13, n. 38, out/, 1998. p. 151-165. p. 157.

³⁹ LUCENA, Célia. Mobilidade social: histórias de família e variedades de gênero. In: MEIHY, José Carlos Sebe Bom (org.). **(Re)introduzindo História Oral no Brasil**: São Paulo: Xamã, 1996. (Série Eventos). p. 206-216. p. 214.

⁴⁰ THOMPSON, Paul. **A voz do passado**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992. p. 205.

⁴¹ SANGSTER, Joan. Op. cit., p. 89.

⁴² VOLDMAN, Daniele. Definições e usos. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína (orgs.). **Usos e Abusos da História Oral**. 7 ed. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2005. p. 40.

De acordo com Leonor ARFUCH, a narração do indivíduo sobre a sua vida é a expressão da interioridade e afirmação de si mesmo⁴³. Assim sendo, não é o conteúdo do relato que importa, mas sim as estratégias de auto-representação do indivíduo. O que se deve analisar na narrativa é a capacidade do narrador de convencer a si mesmo do que é dito⁴⁴.

É por meio do processo narrativo que o indivíduo se imagina como sujeito de sua biografia. Isso não significa que a narrativa é inteiramente ficcional, porque esta biografia nunca será unipersonal, ela sempre terá uma relação com o contexto imediato⁴⁵.

O ato de narrar permite a recriação da subjetividade por meio da qual o sujeito constrói e atribui significado a sua experiência e identidade⁴⁶. As subjetividades são construídas a partir de experiências construídas pelo trabalho ideológico, por meio das relações materiais, interpessoais, econômicas, e por traços sociais de longa duração que também constituem os sujeitos⁴⁷.

Desse modo, a análise das fontes orais nesta tese compreende que as entrevistadas, ao narrar as suas atividades no movimento leigo, expressam os significados que esta atuação possui para elas, bem como as suas visões sobre o papel feminino na Igreja e na sociedade.

A especificidade da fonte oral não reside apenas na questão da subjetividade do entrevistado, mas por ser uma fonte produzida pela interferência direta do historiador. O roteiro elaborado pelo pesquisador é o fio condutor que induz o rememorar do entrevistado. Esse roteiro é criado com a intenção de responder as questões propostas no projeto de pesquisa.

Sendo assim, a produção da fonte oral é um cruzamento de subjetividades, estabelecendo muitas vezes um jogo de esconde-esconde entre o entrevistado e o historiador⁴⁸. A fonte oral não é uma narrativa espontânea e o seu produto final é fruto do entrevistador e do narrador⁴⁹. Portanto, as entrevistadas falam para alguém que quer ouvir informações determinadas. O interesse da entrevistadora também

⁴³ ARFUCH, Leonor. **El espacio biográfico**: dilemas de la subjetividade contemporánea. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2002. p. 33.

⁴⁴ Ibidem, p. 60.

⁴⁵ ARFUCH, Leonor. Op. cit., p. 108.

⁴⁶ GLUCK, Sherna Berger; PATAI, Daphe. **Women's Words**: The feminist practice of oral history. New York: Routledge, 1991. p. 63-76.

⁴⁷ ARFUCH, Leonor. Op. cit., p. 92.

⁴⁸ VOLDMAN, Daniele. Op. cit., p. 37.

⁴⁹ PORTELLI, Alessandro. Op. cit., p. 70-71.

conduz à narrativa delas. Por mais livre que o roteiro pretenda ser, ele é o fio condutor do lembrar dessas mulheres. Por mais autonomia que a entrevistadora queira dar, ela deve intervir para conseguir atingir os seus objetivos.

A fonte oral apresentada aqui foi produzida na convergência e na interação de dois pólos: entrevistadora e entrevistada. A fonte oral então pode se configurar neste jogo de revelação/ocultação entre estes dois pólos, ambos com suas intencionalidades e subjetividades. Isso não coloca em dúvida a sua objetividade como fonte, mas apenas deve-se ter mente a especificidade dela.

Com o intuito de acessar o significado que as participantes do movimento leigo têm sobre a sua atuação e o papel feminino na Igreja, esta tese utilizou a entrevista temática em conjunto com o recurso de trajetória de vida⁵⁰. Tal escolha foi feita porque essa modalidade de entrevista permite ao entrevistador direcionar o roteiro de perguntas com os objetivos do projeto e, simultaneamente, possibilita traçar uma breve história da vida das entrevistadas.

Como a metodologia da história oral não se dedica a estudos generalizantes, ela se inscreve entre os métodos qualitativos. Por conseguinte, o número de entrevistas deve se pautar por critérios que permitam a análise minuciosa do material produzido⁵¹. Por isso, esta tese apresenta um número menor de entrevistas (quatro para o quarto capítulo e seis para o quinto capítulo), com uma duração significativa (em média de uma a duas horas) para garantir que as entrevistas fornecessem informações significativas sobre a subjetividade das entrevistadas.

Os critérios de análise empregados nas entrevistas produzidas durante a pesquisa foram os seguintes: procurar examinar a coerência interna da entrevista como um todo, quando possível cruzar a fonte oral com outras fontes e relacionar a entrevista com o contexto mais amplo⁵².

A coerência interna da fonte foi realizada desde a elaboração de um roteiro que procurava confrontar de maneira variada assuntos que poderiam apresentar uma resposta “pronta”. Como a questão da emancipação feminina, que na maior parte das vezes as entrevistadas se posicionavam de maneira favorável, porém quando se tocava em questões como a criação dos filhos ou o divórcio, as respostas indicavam uma crítica às mulheres independentes.

⁵⁰ DELGADO, Lucília de Almeida Neves. **História oral**: memória, tempo e identidades. Belo Horizonte: Autêntica, 2006. p. 22-23.

⁵¹ Ibidem, p. 18.

⁵² THOMPSON, Paul. Op. cit., p. 305-307.

Quanto ao cruzamento com outras fontes, não se trata de verificar a veracidade das entrevistas, mas problematizar as fontes escritas e orais a partir da comparação entre ambas. As associações do quarto capítulo tinham documentação escrita que serviram de contraponto para a análise das entrevistas, até para que fosse possível o exame do alcance da norma sobre as associadas.

Por outro lado, as CEBs não possuíam documentação escrita produzida por elas. Isso não impediu que outras fontes dos capítulos dois e três servissem como parâmetros de problematização das entrevistas presentes no quinto capítulo.

O que nos leva ao terceiro critério de análise, que seria relacionar as entrevistas com o contexto mais amplo. Neste sentido, os cruzamentos com as discussões desenvolvidas nos demais capítulos permitiram o entendimento de como as entrevistadas dialogam com a norma e criando novas interpretações a partir de suas experiências.

As três partes da tese apresentam uma visão do movimento leigo feminino nas décadas de 1960 e 1970. A primeira parte oferece um balanço das determinações da Igreja para o movimento leigo, em especial às mulheres, analisando as continuidades e as rupturas nessas determinações. A segunda parte permite a comparação e a análise das representações femininas nas duas correntes católicas atuantes neste período no Brasil. A terceira parte discutiu a atuação das mulheres e a sua percepção sobre o papel feminino na Igreja e na sociedade.

Nesse sentido, as três partes da tese pretendem efetivar o objetivo desta pesquisa que é analisar os papéis assumidos pelas mulheres que participaram do movimento leigo na Igreja Católica nas décadas de 1960 e 1970.

Portanto, a fim de realizar os objetivos desta tese dividindo-a em cinco capítulos que estão organizados da seguinte forma. No primeiro capítulo são abordadas as determinações para o apostolado leigo no decorrer do século XX empregando na análise as encíclicas papais, documentos do Concílio Vaticano II e aqueles elaborados pelas Conferências Episcopais latino-americanas de Medellín (1968) e de Puebla (1979). Essas determinações são analisadas à luz da política do Vaticano em cada período, enfatizando as particularidades de ação atribuídas às mulheres e aos homens pelas orientações dos documentos.

Partindo-se da premissa de que as determinações da Igreja neste período apresentavam uma diversidade de possibilidades para os leigos, devido ao momento de transição de um catolicismo ultramontano para um modelo de Igreja que

questionara as desigualdades sociais. Procura-se demonstrar como este período foi frutífero no sentido de permitir brechas de autonomia e de criação aos católicos, clérigos ou leigos. De qualquer forma, a resistência de partidários de uma linha da Restauração e a emergência de linhas que apostavam no novo é visível neste período.

O segundo capítulo trata justamente daqueles que desejavam manter o catolicismo brasileiro dentro dos moldes da Restauração proposta por Pio XI. Os autores analisados neste capítulo, Gustavo Corção e Emir Calluf, apesar de concordarem em alguns aspectos com uma linha mais “conservadora” do catolicismo, apresentavam especificidades que os distanciavam.

Gustavo Corção foi um dos intelectuais ligados ao Centro Dom Vital e, portanto, defensor do catolicismo da Restauração. Os seus livros possuíam uma circulação nacional e pretendia tornar mais acessível as orientações católicas. Por outro lado, Emir Calluf era um padre de Curitiba que exercia várias funções na cidade. Os seus livros tinham uma circulação mais restrita em comparação aos de Corção e tratavam de assuntos ligados à moralidade católica.

De qualquer maneira, os dois autores são representativos de uma corrente mais tradicional do catolicismo que entrou em embates constantes com uma linha ligada às idéias de esquerda. Como a preocupação principal destes autores era o refreamento moral e a salvação individual, a maior parte dos seus livros trata justamente destes temas. Esses autores produziram representações femininas que pretendiam normatizar o comportamento de suas leitoras. Assim sendo, o objeto de análise deste capítulo é como a literatura moralista definia o papel feminino na Igreja e na sociedade da época.

O terceiro capítulo analisa a Teologia da Libertação circunstanciando a sua construção na América Latina e enfocando a especificidade brasileira. Nos quadros da Teologia da Libertação, esta tese escolhe como autor para análise Leonardo Boff por ser um nome reconhecido internacionalmente como representante da Teologia da Libertação no Brasil, bem como pelo fato do mesmo ter em sua vasta produção do período livros que tratavam da representação mariana.

Portanto, esse capítulo aborda a apropriação da figura de Maria pela Teologia da Libertação. De que forma a Teologia da Libertação, que apregoava o rompimento com os parâmetros tradicionais de devoção e de leitura do Evangelho, apropriou-se da representação mariana? Até que ponto Leonardo Boff rompe com a

visão tradicional do papel feminino na Igreja? Estas são as indagações desse capítulo.

Por conseguinte, o segundo e o terceiro capítulos tratam dos modelos femininos propostos pelas duas linhas do catolicismo brasileiro nas décadas de 1960 e 1970. Os emissores destes modelos possuíam *status* diferenciados em relação à Igreja, alguns pertenciam ao grupo de especialistas religiosos⁵³, o padre e o frade, enquanto outro autor era um leigo que atuava como um intermediário cultural entre a ortodoxia da Igreja e a população de leitores.

Até que ponto a atuação feminina no movimento leigo seguiu os parâmetros das representações femininas produzidas pela norma? É esta a grande questão norteadora da terceira parte desta tese que está dividida em dois capítulos, o quarto e o quinto.

No quarto capítulo são abordadas duas associações leigas mais próximas do catolicismo da Restauração, a Arquiconfraria das Mães Cristãs e a Associação Santa Rita, ambas em Curitiba. Para tanto, analisa-se as atas e os relatórios arquivados nas associações, bem como de entrevistas de algumas associadas do período, com a intenção de perceber a ligação entre as representações normativas e a ação feminina nestas associações.

O quinto capítulo se propõe a escutar as vozes femininas dos movimentos leigos pós-conciliares, ou seja, estudar as atividades femininas nas CEBs em Curitiba. O objetivo desse capítulo é analisar até que ponto as CEBs representaram uma nova experiência feminina na Igreja.

Antes de iniciar a jornada nesta história é imprescindível a apresentação das entrevistadas.

Edith Alice de Lacerda

Nasceu em dezenove de janeiro de 1931. A sua família morava na parte que hoje é central na cidade e o seu avô foi o historiador Romário Martins. Todavia, a sua mãe foi criada pela prima de Romário Martins, Edith Alves Franca. Edith França Alves casou duas vezes e não teve filhos. Durante uma epidemia de escarlatina em Curitiba ofereceu-se para cuidar da filha mais nova de Romário Martins. Adotando-a mais tarde. Sendo assim, Edith Alice e Elinor Alice tornaram-se netas adotivas de

⁵³ BOURDIEU, Pierre. **A economia** ..., p. 35.

Edith Alves. Edith Alves foi a responsável pela instalação da Associação Santa Rita em Curitiba. Todavia, no período da fundação, 1958, Edith Alves não morava na cidade, estava em São Paulo com o marido. Apenas em 1975 ao retornar para a cidade de Curitiba foi que Edith Alice de Lacerda ingressou na Associação fundada por sua avó. Dessa forma, acompanhou o momento de expansão das oficinas da cidade e emancipação da associação em relação à de São Paulo.

Elinor Florença Alice Moro

Irmã de Edith Alice de Lacerda. Nasceu em sete de novembro de 1936. Elinor é sócia fundadora da Associação e Oficinas de Caridade Santa Rita. Casou com um magistrado no mesmo ano em que ingressou na Associação em 1958. Teve duas filhas. Foi a primeira secretária da oficina do Rosário. Foi presidente da Associação e atualmente ocupa funções no Conselho. Exerceu a profissão de professora primária durante muitos anos.

Maria Helena Lessa Ribeiro

Filha de pais provenientes de Minas Gerais que se estabeleceram em Jacarezinho (PR). Nasceu nesta cidade no dia quatorze de julho de 1927. O seu pai era médico e foi convencido pelo irmão a mudar-se para Jacarezinho, onde exerceu a sua profissão e comprou terras para o cultivo de café. A formação escolar foi realizada na cidade de Jacarezinho. Posteriormente iniciou a faculdade de odontologia em Curitiba e terminou no Rio de Janeiro. Nesse tempo, morou numa pensão em Curitiba e no Rio de Janeiro com os irmãos. Ao término do curso retornou a Jacarezinho para casar. Em 1952 mudou-se para Curitiba após o nascimento de sua primeira filha. O marido, na época, desligou-se da aeronáutica e iniciou os seus negócios na área de comércio de automóveis. Nunca exerceu a profissão, no período em que os seus três filhos eram pequenos dedicou-se ao lar e, mais tarde, simultaneamente à Arquiconfraria das Mães Cristãs. Ingressou na Arquiconfraria das Mães Cristãs em 1961 e ocupou o cargo de presidente em 1963. Em 1975 prestou concurso para o judiciário e trabalhou como cartorária titular.

Yvonne Maciel de Freitas

Nasceu no ano de 1913, filha de Maria da Glória Amaral Maciel e Cel. Ottoni Ferreira Maciel, ex-Deputado Estadual e Federal e Vice-governador do Estado do

Paraná. Realizou os estudos primários no Colégio Nossa Senhora de Lourdes (Cajuru), completando a sua formação com professores particulares em sua residência. Durante boa parte da vida Yvonnete se dedicou às artes como pianista e poetisa com o codinome Yva Nita. Foi sócia fundadora do Centro Paranaense Feminino de Cultura, escrevendo na Página Feminina do Diário da Tarde representando o Centro. Em 1941 ingressou no Instituto dos Comerciários, exercendo a função de secretária do Diretor. Posteriormente ocupou o cargo de gerente dessa organização em Foz de Iguaçu. Em 1944 casou-se com o aeroviário Leônidas Xavier de Freitas e quatro anos depois pediu demissão para cuidar do seu único filho. Participou do Conselho da Associação de Proteção à Maternidade e à Infância da União Democrática. No final da década de 1960 ingressou na Arquiconfraria das Mães Cristãs e ocupou a presidência da associação de 1969 a 1973, durante a idealização e a construção do Recanto Santa Fé⁵⁴.

Ana Profetiza de Oliveira

Nasceu em 1939 na cidade de João do Paraíso (MG) e mudou para Jardim Alegre (PR). Trabalhou na lavoura do café com o seu tio, após machucar os pés trabalhando na lavoura, mudou-se para Curitiba. Chegou a Curitiba em 1975, na região da Vila São Pedro. Teve cinco filhos e trabalhou como auxiliar de limpeza. Participa das CEBs desde que mudou-se para a Vila São Pedro, sobretudo animando os grupos de oração. Além disso, ela benze crianças da comunidade duas vezes na semana.

Dirce Camargo de Andrade

Nasceu em São José dos Pinhais (PR) no dia dois de setembro de 1934 e mudou-se para o Xaxim em 1962, quando tinha apenas três moradores na Vila São Pedro. Foi professora rural durante 4 anos em São José dos Pinhais. Teve onze filhos. O marido trabalhava na construção civil e tinha também um caminhão. Enquanto o marido trabalhava na construção civil, Dirce administrava as despesas e os lucros do caminhão. Em 1968 participou com seu marido e mais 11 casais da formação das CEBs na região da Vila São Pedro. Exerceu várias funções em sua

⁵⁴ NICOLAS, Maria. **Pioneiras do Brasil**: estado do Paraná. Curitiba: MIMEO, 1977. p. 311-313.

comunidade como de celebrante e ministro da eucaristia. Dedicou trinta anos de sua vida aos trabalhos nas CEBs da região.

Ezilda Maria Pauli Hoffmann

Nasceu em São José (SC) no dia oito de junho de 1945, já casada e com um filho mudou-se para Ponta Grossa (PR). O marido trabalhava de caminhoneiro como empregado e quando conseguiu comprar o seu próprio caminhão mudou-se com a família para Curitiba. Em 1971 se mudaram para a Vila São Pedro e logo começaram a participar das CEBs. O casal exerceu funções de catequista e de ministro da eucaristia. Ezilda teve seis filhos e não trabalhava fora de casa.

Irene Aparecida da Costa

Filha de Lourdes Moraes da Costa. Nasceu em Congonhal (MG) no dia dezesseis de julho de 1945 e mudou-se com a família ainda bebê para Siqueira Campos (PR). Morou em Siqueira Campos até 1975 quando ficou muito doente para trabalhar na lavoura. Mudou-se com dois irmãos para Curitiba no Parque Industrial, um ano depois os pais mudaram-se também para a cidade. Mudou-se para a região do Xaxim, na Vila Acordes e desde então participa das CEBs. Exerce a função de celebrante e ministra da eucaristia e já foi coordenadora de catequese. Trabalhou como costureira numa fábrica. Casou-se com 35 anos e teve uma filha. Atualmente é divorciada.

Lontina Lichewitz

Nascida em Mallet (PR) no dia vinte e quatro de agosto de 1941, mudou-se para Curitiba com 17 anos para tratamento de saúde. Ficou trabalhando como empregada na casa do médico que a atendera. Nesse tempo teve contato com a religião judaica porque a família do médico era judia, aprendendo inclusive iídiche. Ela é católica praticante do rito romano e do rito ucraniano. Foi morar na Vila São Pedro em 1963, quando havia apenas oito casas. Ela e o marido são um dos primeiros participantes da CEBs da região. Exerce funções de ministra da eucaristia, celebrante e visita os doentes da comunidade. Além disso, participa ativamente do Apostolado da Oração. Teve duas filhas. Durante boa parte de sua vida trabalhou como diarista em várias casas.

Lourdes Moraes da Costa

Mãe de Irene Aparecida da Costa. Nasceu em Congunhal (MG) no dia dezesseis de setembro de 1928. Casou-se nesta cidade e lá teve dois filhos. Mudou-se para Siqueira Campos (PR) e teve mais oito filhos nessa cidade. O marido trabalhava na lavoura e mudou-se de Minas Gerais porque não conseguia manter a família. Em Siqueira Campos continuou a trabalhar na lavoura até quando a saúde e a idade permitiram, por isso mudou para Curitiba. Ao chegarem a Curitiba foram morar no Parque Industrial e mais tarde na Vila Acordes com Irene. Nos primeiros sete meses apenas Lourdes e Irene conseguiram emprego para manter a casa. Lourdes começou trabalhando como zeladora em um colégio de freiras e posteriormente numa empresa de limpeza que prestava serviço à prefeitura. Participa das CEBs desde que mudou-se para a Vila Acordes e durante um bom tempo integrou o grupo que visita os doentes na comunidade e foi zeladora de capelinha.

1 O MOVIMENTO LEIGO NO DISCURSO OFICIAL DA IGREJA CATÓLICA NO SÉCULO XX

É necessário animar, dentro das elites, as minorias comprometidas, criando – enquanto possível – equipes de base que façam uso da pedagogia da revisão da vida, fazendo-as compreender que são, simultaneamente, apóstolos de seu próprio ambiente, e estimulando, além disso, contatos com os demais grupos na vida paroquial, diocesana e nacional. Esta pastoral das elites não deve ser separada da pastoral geral da Igreja.⁵⁵

Procurar a formação do maior número de comunidades eclesiais nas paróquias, especialmente nas zonas rurais ou entre os marginalizados urbanos. Comunidades que se devem basear na Palavra de Deus e realizar-se, enquanto seja possível, na celebração eucarística, sempre em comunhão e sob a dependência do bispo.⁵⁶

A questão da participação leiga na Igreja Católica no Brasil possui uma história controversa e se concentra basicamente em fontes produzidas pela própria instituição, por isso muitas vezes o número de fontes disponível é pequeno e é permeado pelo olhar da instituição sobre o fiel. A Igreja se preocupou em guardar a sua memória e os leigos, quando aparecem, quase sempre é para demonstrar o papel evangelizador da Igreja⁵⁷.

A documentação que foi redigida pelos leigos nas associações estava sob a supervisão do padre diretor. Sendo assim, num grande período que abrange o Brasil imperial até boa parte do século XX, escrever a História da participação leiga no catolicismo só é possível por intermédio do estudo da documentação oficial, salvo casos em que podemos lançar mão de entrevistas orais proporcionando uma visão do leigo sobre o seu papel na instituição.

De qualquer forma, para estudar o movimento leigo deve-se ter em mente que as ações dos fiéis estavam de acordo com as diretrizes traçadas pela Igreja. Portanto, este capítulo inicia as suas reflexões a partir das documentações oficiais da Igreja, ou seja, as encíclicas papais do início do século XX, documentos relativos ao Concílio Vaticano II (1962-1965) e às Conferências Episcopais de Medellín (1968) e de Puebla (1979).

A análise desta documentação deter-se-á na proposta de Igreja e do movimento leigo no decorrer do século XX, considerando o contexto histórico no qual a Igreja estava inserida e como essa questão estava articulada com a prática evangelizadora e pastoral desta instituição.

⁵⁵ DOCUMENTOS DO CELAM: conclusões das conferências do Rio de Janeiro, Medellín, Puebla e Santo Domingo. São Paulo: Paulus, 1992. p. 143.

⁵⁶ Ibidem, p. 136.

⁵⁷ GUARIZA, Nadia. Op. cit.

O recorte temporal deste capítulo são as décadas de 1960 e 1970, pois se acredita que houve mudanças significativas no movimento leigo neste período. No entanto, muitos autores⁵⁸ afirmam que durante o papado de Pio XII são perceptíveis mudanças no direcionamento da Igreja tanto em seus planos gerais quanto no que diz respeito aos leigos. Essa diferença estaria ligada a um reposicionamento diante do catolicismo da neocristandade, herdeiro das idéias ultramontanas. Portanto, este capítulo sobre a documentação oficial da Igreja terá um recorte temporal mais amplo, e tratará da política da Igreja Católica e de suas propostas para o movimento leigo desde os meados do século XIX até as Conferências Episcopais latino-americanas das décadas de 1960 e 1970.

1.1 A PROPOSTA CONSERVADORA DA IGREJA CATÓLICA PARA O MUNDO NOS SÉCULOS XIX E XX

Nem por isso se há de perder a coragem. A Igreja sabe que contra ela não hão de prevalecer as portas do inferno: mas tampouco ignora que no mundo sobrevirão vicissitudes, que seus apóstolos andarão quais cordeiros no meio de lobos, que seus seguidores serão sempre alvo dos ódios e escárnios, como foi seu divino Mestre⁵⁹.

Como o intuito dessa tese é iniciar a discussão sobre a participação leiga na Igreja Católica no século XX através da análise das encíclicas produzidas neste período, é necessário contextualizar o período de dificuldades por qual passava a Igreja Católica em meados do século XIX e início do XX para compreendermos a produção do discurso Ultramontano⁶⁰.

Desde o século XVI a Igreja Católica sofria ataques contra a sua forma de conceber o mundo e a religiosidade, seja pelos movimentos reformadores de cunho religioso como o protestantismo, seja pela progressiva racionalização da sociedade pelos pensadores da Revolução Científica e do Iluminismo. No século XIX o processo de laicização da sociedade e de questionamento da autoridade tradicional da Igreja se aprofundou, o que provocou uma reação conservadora da Igreja Católica.

⁵⁸ Michael Löwy e Maria Salas entre outros.

⁵⁹ PIO X, Papa. **II Fermo Propósito**: sobre os Fundamentos da Ação Católica. 18 dez. 1903. Petrópolis: Vozes, 1959. p. 7.

⁶⁰ Termo utilizado para designar o movimento papal que originou se em meados do século XIX e se estendeu até a metade do século XX. Esse movimento tinha orientação eminentemente conservadora que estimulava a sociedade a lutar contra os Estados Liberais, o socialismo e o protestantismo. In: AZZI, Rioldo. **A vida religiosa no Brasil**: enfoques históricos. São Paulo: Edições Paulinas, 1983. p. 75-76.

A partir dos meados do século XIX, os papas⁶¹ que se sucederam na direção da instituição foram enfáticos em seus escritos contra os elementos que eram identificados como pertencentes à modernidade, como o socialismo, a democracia liberal, o protestantismo entre outros. Nesse sentido, a luta contra a modernidade era tema recorrente nas encíclicas do período. Na encíclica *Mirari vos* de GREGÓRIO XVI (1830-1846) era evidente as idéias anti-modernizantes da Igreja Católica neste período:

Combate-se tenazmente a Sé de Pedro, na qual pôs Cristo o fundamento de sua Igreja; forçam-se e rompem-se, momentâneamente, os vínculos da unidade. Impugna-se a autoridade divina da Igreja e, espezinhados os seus direitos, é submetida a razões terrenas; com suma injúria, fazem-se objeto do ódio dos povos, reduzindo-a a torpe servidão. (...) Por isso, rompido o freio da religião santíssima, sòmente em virtude da qual subsistem os reinos e se confirma o vigor de toda potestade, vemos campear a ruína da ordem pública, a desonra dos governantes e a perversão de toda autoridade legítima.⁶²

Nota-se que o foco de ação da Igreja Católica estava, a partir da metade do século XIX, em reconquistar o seu poder social ameaçado pela progressiva racionalidade dos Estados Liberais. Na *Syllabus*⁶³ foram publicadas as principais alocuções consistoriais, encíclicas e outras letras apostólicas do papa Pio IX que tratavam dos chamados pela Igreja Erros da Época. Entre os assuntos tratados pode-se indicar o socialismo, as sociedades secretas, o racionalismo moderno, os erros sobre a Igreja e seus direitos, erros da sociedade civil, erros acerca do matrimônio cristão e da moral cristã. Ao todo o pontífice citou oitenta erros comuns em sua época e que deveriam ser combatidos pelos cristãos e pela Igreja Católica.

Em 1871 foi realizado o Concílio Vaticano I, no qual foi decretada a infalibilidade do santo pontífice,⁶⁴ reforçando assim a autoridade de Roma sobre as igrejas nacionais e determinando que as palavras escritas e proferidas pelo papa fossem consideradas inquestionáveis, mesmo diante de provas científicas, pois o saber papal era de ordem da revelação divina, não compreensível ao humano.

⁶¹ Os papas desse período foram Gregório XVI (1830-1846), Pio IX (1846-1878), Leão XIII (1878-1903), Pio X (1903-1914), Bento XV (1914-1922), Pio XI (1922-1939) e Pio XII (1939-1958).

⁶² GREGÓRIO XVI, Papa. *Mirari vos*: sobre os principais erros de seu tempo. 15 ago. 1832. Petrópolis: Vozes, 1947. p. 5.

⁶³ PIO IX, Papa. *Syllabus*. Disponível em: <http://www.montfort.org.br/index.php?secao=documentos&subsecao=enciclicas&artigo=silabo&lang=bra#>. Acesso em: 11 jun. 2009.

⁶⁴ AZZI, Rioldo. *O altar unido ao trono*: um projeto conservador. São Paulo: Paulinas, 1983. p. 118-119.

Pelo texto da encíclica de Gregório XVI percebe-se o tom de contra-ofensiva da Igreja em relação às idéias que questionavam a legitimidade do seu poder, atitude que não se restringiu a esta encíclica especificamente, mas que permeou toda a produção pontifícia desde então. As primeiras medidas papais para a reafirmação da Igreja na sociedade se processaram no interior da instituição, orientando e determinando uma formação mais rígida na doutrina e na moral dos futuros eclesiásticos. Para esse fim, foram criados novos seminários nos moldes de uma teologia tomista⁶⁵ que evidenciava a superioridade da esfera espiritual sobre a terrena, ou seja, recriava uma hierarquia entre a fé e a razão, entre o clero e o leigo⁶⁶.

Além do reforço da hierarquia entre clero e fiel, outros temas foram contemplados nas encíclicas, como a defesa de dogmas católicos frente ao questionamento de sua validade. Este foi o caso da proclamação do dogma da Imaculada Conceição em 1854 por Pio IX⁶⁷.

Pode-se observar que as encíclicas de meados do século XIX e da primeira década do século XX demonstravam que os papas desse período estavam mais preocupados com assuntos de ordem geral, como os Estados Liberais e o Socialismo, ou a defesa dos dogmas e das idéias católicas frente aos ataques dos seus “inimigos”. Para tanto, acreditavam que a formação do clero era a principal estratégia para vencer as adversidades provocadas pelas idéias modernas.

⁶⁵ Essa Teologia era baseada nas idéias de Santo Tomás de Aquino (1225-1274), na qual o poder político era dividido em três tipos de leis; a lei natural que correspondia à conservação da vida, geração e educação dos filhos, desejo da verdade; a lei humana que era estabelecida pelo homem com base na lei natural, dirigida ao bem comum; e a lei sobrenatural criada por Deus para guiar as ações do homem. Sendo assim, o poder temporal (do Estado) estaria submetido ao espiritual (da Igreja). In: **Os Pensadores**: Santo Tomás de Aquino. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

⁶⁶ AZZI, Riolando. **O Estado leigo e o Projeto Ultramontano**. São Paulo: Paulus, 1994. (História do Pensamento Católico – IV). p. 62-63.

⁶⁷ PIO IX, Papa. **Bula Ineffabilis Dei**: sobre a Imaculada Conceição de Nossa Senhora. 8 dez. 1854. Petrópolis: Vozes, 1947. Para alguns protestantes o culto mariano não passava de uma estratégia da Igreja Católica para conquistar afetivamente os fiéis, sem nenhuma fundamentação histórica e teológica, alegando, por indícios bíblicos, que Maria teria tido mais filhos do que a Igreja Católica afirmava e que ela não possuía uma relação privilegiada no toante a seu filho. Os protestantes citavam partes da Bíblia nas quais comentava-se sobre a existência de irmãos de Cristo, assim como o episódio das Bodas de Canaã, no qual Jesus teria dito a sua mãe: “Mulher, que nos importa a mim e a ti isso? Ainda não chegou a minha hora.” (**Bíblia Sagrada**. Evangelho Segundo São João. São Paulo: Edições Paulinas, 1979. Cap. 2 Ver. 4). Para alguns protestantes essa resposta de Jesus ao pedido de sua mãe em transformar a água em vinho durante a festa das Bodas de Canaã demonstrava que Maria tinha pouco poder sobre as ações do filho, por isso não havia fundamento a idéia católica de que Nossa Senhora fosse a mediadora entre os homens e Jesus. Portanto, Pio IX, ao proclamar o dogma da Imaculada Conceição de Nossa Senhora, pretendia rebater as acusações dos protestantes e reafirmar uma idéia defendida pela Igreja desde o Concílio de Trento (1545-1563) que, porém, até 1854, não se configurava como um dogma do catolicismo.

Em 1908 Pio X indicou que a salvação da sociedade em grande medida estava associada à formação sacerdotal. O pontífice acreditava que a boa formação do clero traria os fiéis novamente às fileiras católicas, além disso, o sacerdote deveria ser o exemplo perante os seus fiéis, advertia o papa:

O próprio Jesus Cristo manifestou o mesmo pensamento quando, para dar a entender em que consiste a ação sacerdotal comparava os padres ao sal e à luz. O padre é, portanto, a luz do mundo e o sal da terra. Ninguém, sem dúvida, ignora que o padre desempenha a sua missão, sobretudo quando prega a verdade cristã. Porém este mistério não se torna quase inútil, quando ele não apóia com o exemplo o que ensina de viva voz? Os que escutam poderão dizer injuriosamente, é verdade, mas não de todo sem razão (...) E depois acabariam recusando os ensinamentos do padre, cujas luzes seriam para eles de nenhum proveito⁶⁸.

Era de grande importância para Roma que os cleros nacionais mantivessem um comportamento de acordo com as normas da instituição. Até então a longa distância e a ingerência dos Estados locais sobre a igreja nacional provocavam distorções dos preceitos e dos dogmas católicos. Como no Brasil, em que muitos padres mantinham relações de concubinato e eram nomeados de acordo com interesses do poder local⁶⁹.

Como promover o ordenamento social segundo as diretrizes romanas se os próprios sacerdotes não seguiam as normas da instituição? Neste sentido, as encíclicas papais da metade do século XIX até início do século XX dedicavam a atenção a assuntos que afligiam a Igreja, como o socialismo e os Estados Liberais, e também versavam sobre a necessidade de reorientação do clero para prepará-los para a reconquista da sociedade, pois eles eram os intermediários entre o papa e os fiéis.

Por outro lado, as encíclicas do início do século XX, apesar de seguirem as idéias de suas antecessoras, tenderam a aprofundar mais as questões associadas aos leigos, explanando sobre assuntos como o casamento e o apostolado leigo. Essas encíclicas propunham medidas para tornar o fiel mais presente na Igreja e atuante na sociedade⁷⁰.

As encíclicas tendiam a culpabilizar os fiéis e a crescente laicização da sociedade pela corrupção moral dos costumes, por isso os fiéis deveriam observar

⁶⁸ PIO X, Papa. **Haerent animo**: Exortação ao Clero. 4 ago. 1908. Petrópolis: Vozes, 1959. p. 5.

⁶⁹ WERNET, Augustin. **A Igreja Paulista no século XIX**: a reforma de D. Antônio Joaquim de Melo (1851-1861). São Paulo: Ática, 1987.

⁷⁰ GUARIZA, Nadia. Op. cit., p. 20.

as obrigações e as normas da Igreja. Além de exigir do fiel uma postura moral impecável também as encíclicas apontavam para a necessidade do católico se posicionar de maneira ativa na sociedade para defender os dogmas e preceitos morais da Igreja.

Uma forma de reforçar os preceitos morais era recomendar a realização dos sacramentos. A estratégia do uso dos sacramentos para controlar e doutrinar os fiéis há muito tempo era praticada pela Igreja Católica, inclusive denunciada por Martin Lutero, pois por intermédio dos sacramentos, a Igreja acompanha o fiel do nascimento até a sua morte. Um destes sacramentos era a Eucaristia que foi recomendada e incentivada pelo Papa Pio X. Em 1910, o pontífice orientou os padres a estimular a comunhão diária e freqüente dos fiéis, ressaltando a responsabilidade dos pais das crianças que já haviam feito a Primeira Comunhão em levá-las todos os domingos à missa e encaminhá-las ao catecismo para que elas tomassem conhecimento da doutrina cristã⁷¹.

Em várias encíclicas⁷² eram expostas as responsabilidades dos pais sobre a educação religiosa e moral das crianças, afirmando que a principal autoridade a quem o *pater família* deveria se submeter era a da Igreja. Além disso, essa prática tornava o fiel mais presente na igreja com a reiteração da necessidade do fiel freqüentemente renovar os sacramentos, como a eucaristia e a confissão, por isso era recomendada a ida regular à missa. Desta forma, a Igreja desejava tornar mais próxima a relação do fiel com a instituição.

Portanto, a comunhão freqüente era uma forma de manter a ida regular dos fiéis à missa e, por conseguinte, por meio dos sermões os fiéis manterem contato com os dogmas e ensinamentos morais da Igreja. Outro sacramento que recebeu atenção dos papas nas encíclicas foi o casamento.

Em 1880 Leão XIII repudiou o casamento civil, argumentando que o casamento como sacramento pertencia à esfera do sagrado e, por isso deveria submeter-se às normas e vigilância da Igreja. Para fundamentar seu argumento Leão XIII citou casos bíblicos como de Adão e Eva e as Bodas de Canaã,

⁷¹ PIO X, Papa. **Sacra Tridentina Synodus**: sobre a Comunhão freqüente e cotidiana. 8 agos. 1910. Petrópolis: Vozes, 1953. p.7.

⁷² Podemos encontrar referência a crítica da interferência do Estado sobre assuntos familiares nas encíclicas do Papa LEÃO XIII *Arcanum Divinae Sapientiae*: sobre a constituição cristã da família e *Graves e Communi*: sobre a Democracia Cristã.

demonstrando que a Igreja era a verdadeira depositária do direito sobre a legitimação do casamento e não o Estado⁷³.

Em 1930, PIO XI, partindo das colocações de LEÃO XIII sobre o casamento cristão, escreveu a encíclica *Casti Connubii*, na qual detalhou mais as idéias clericais sobre este sacramento. O pontífice, assim como Leão XIII, indicou a origem divina do matrimônio, condenando o casamento civil e o concubinato. Além disso, Pio XI atacou o divórcio e o adultério, os responsabilizando pelo fim da família, pela corrupção dos costumes e pela perdição dos filhos. “O pontífice alertou que o império da vontade e do prazer estava substituindo o dever que o fiel tinha para com Deus, o de zelar por seu cônjuge, seus filhos e a sociedade, e que tal comportamento traria graves conseqüências”⁷⁴.

Segundo Pio XI, para manter o matrimônio era preciso a vontade e determinação dos cônjuges no sentido de abrir mão dos seus desejos individuais e dos prazeres, por isso o que motivaria o casamento não poderia ser a atração dos corpos ou a inclinação dos corações, mas sim uma vontade deliberada de ambos e “desta conjunção dos espíritos, por determinação de Deus, nasce um vínculo sagrado e inviolável”⁷⁵. Portanto, era condenável qualquer idéia romântica sobre o casamento, tão comum nos romances⁷⁶.

Aos católicos era permitido apenas dois tipos de vida, o da virgindade e o do casamento. Os dois modos eram considerados santos e exigiam um comportamento impecável a partir dos parâmetros católicos.

Segundo Pio XI o casamento possuía três bens: a prole, a fidelidade e o sacramento. Entre eles o mais importante era a prole, pois como as Sagradas Escrituras apontavam, Deus recomendou Adão e Eva para que crescessem e multiplicassem. Sobre isso o pontífice escreveu

Os pais cristãos compreenderão, além disso, que não são destinados só a propagar e conservar na terra o gênero humano e não só também formar quaisquer adoradores do verdadeiro Deus, mas a dar filhos à Igreja, a procriar concidadãos dos santos e familiares

⁷³ LEÃO XIII, Papa. *Arcanum Divinae Sapientiae*: sobre a Constituição cristã da família. 10 fev. 1880. Petrópolis: Vozes, 1958.

⁷⁴ GUARIZA, Nadia. Op. cit., p. 26.

⁷⁵ PIO XI, Papa. *Casti Connubii*: sobre o Matrimônio Cristão. 31 dez. 1930. Petrópolis: Vozes, 1946. p. 6.

⁷⁶ Sobre o assunto ver D'INCAO, Maria Angela (Org.). *Amor e família no Brasil*. São Paulo: Contexto, 1989. A autora, ao tratar da literatura brasileira do século XIX, apontou para a emergência da idéia do amor romântico inatingível nas obras literárias, em que o casamento seria resultado da escolha livre dos cônjuges apaixonados para atingir a felicidade.

de Deus, a fim de que o povo, dedicado ao nosso Deus e Salvador, cresça cada vez mais, de dia para dia⁷⁷.

Como é perceptível para Pio XI não bastava justificar o casamento com os filhos, mas os pais deveriam educar a sua prole dentro dos ensinamentos católicos, pois os filhos não são propriedade dos pais, Deus os confiou aos pais, sendo assim eles não poderiam decepcionar a Igreja.

O bem do casamento, a fidelidade, remete à idéia de débito conjugal defendida por São Paulo, de que para o bem do casamento e para evitar o adultério um cônjuge deveria submeter-se ao outro para atender às necessidades carnis.

Pio XI, para justificar a sujeição da mulher ao marido, citou a Epístola aos Efésios⁷⁸, o pontífice indicava que a ordem harmoniosa era sujeição e a obediência da mulher e dos filhos ao marido e pai, citando Paulo em: 'Sujeitem-se as mulheres aos maridos como ao Senhor; porque o homem é cabeça da mulher, como Cristo é cabeça da Igreja.'⁷⁹

Portanto, a representação familiar cristã defendia o poder patriarcal do pai sobre a esposa e os filhos; aos membros da família cristã eram esperados a abnegação e o auto-sacrifício e pela observação rigorosa da indissolubilidade do sacramento do matrimônio. Sendo assim, a emancipação feminina, o divórcio, o casamento civil, os métodos contraceptivos, os casamentos mistos, o aborto e os filhos ilegítimos eram atacados como inimigos da ordem familiar cristã.

Neste modelo familiar cristão, o papel maternal era de fundamental importância. Segundo GIORGIO, na metade do século XIX a Igreja Católica formalizou a representação da mãe como iniciadora dos preceitos católicos no lar⁸⁰. Essa representação feminina estava coerente com outros discursos normativos do período, como o jurídico e o médico baseados na ideologia da domesticidade, na qual cabia à mulher a preservação moral do lar e a educação dos filhos, para tanto deveria ficar restrita ao lar.

A representação materna cristã era divulgada pelos manuais, pelos sermões e pelos livros. A representação materna estava ancorada em histórias de várias mães santas como Nossa Senhora, Santa Mônica, Santa Rita de Cássia entre

⁷⁷ PIO XI, Papa. **Casti Connubii**. pp. 8-9.

⁷⁸ BÍBLIA Sagrada. Op., cit., N.T. Efésios. Português. Cap. 5. vers. 22-23.

⁷⁹ PIO XI, Papa. **Casti Connubii** ... p. 13.

⁸⁰ GIORGIO, Michela de. O modelo católico. In: PERROT, Michele (org.). **História das mulheres**: o século XIX. Porto: Edições Afrontamentos, 1991. p. 199-237.

outras. O século XIX foi o século das aparições de Nossa Senhora e da reafirmação do papel de intercessora de Nossa Senhora, bem como de sua Imaculada Conceição com a instituição do dogma por Pio IX em 1854⁸¹.

Essas representações serviam de modelos para as fiéis, tanto às moças que deveriam ficar sobre constante vigilância para preservar a sua virgindade, quanto às mulheres casadas que deveriam zelar por sua honra e a de sua família. Os papéis de submissão e obediência eram reforçados por estas representações.

Neste sentido, os colégios femininos religiosos, bem como as associações leigas, serviam como meios de divulgação e introjeção destes modelos femininos. “O culto ao papel de mãe foi estimulado nos manuais de conduta, tendo como temas recorrentes a educação da mulher e dos seus filhos, a exaltação da família, a luta contra a instrução pública e a emancipação feminina”⁸².

A partir destas evidências percebe-se que a Igreja Católica criou um discurso para seduzir o público feminino com a intenção de convencer as mulheres a assumir a causa ultramontana. A Igreja Católica entendia que conquistando as mães conseguiria manter ou converter o marido e educar os filhos na fé cristã, sendo assim, a partir da ação maternal nas famílias estas seriam reconquistadas e, por conseguinte, a sociedade⁸³.

O papel feminino na educação foi valorizado neste período, às mães cabia a responsabilidade de zelar pelo bem moral da família e, por isso teriam que manter um comportamento exemplar. Nas primeiras décadas do século XX esse comportamento exemplar ultrapassa os limites do lar, incluindo a participação destas senhoras em associações leigas para atenderem os desvalidos e militarem nas fileiras católicas.

Para incutir essa idéia de militância católica foram utilizadas estratégias como a organização de novas associações leigas e o estímulo à imprensa. Quanto ao uso da imprensa, desde o século XIX a Igreja lançava mão desse recurso, porém de forma precária e restrita à imprensa escrita, sobretudo jornais.

Nesse sentido, pela perspectiva de Leão XIII⁸⁴, a imprensa escrita poderia ser considerada uma arma usada tanto pelo inimigo quanto pelo catolicismo para

⁸¹ PIO IX, Papa. *Bula Ineffabilis Dei* ...

⁸² GIORGIO., Michela. Op.cit., p.220-221.

⁸³ MANOEL, Ivan. *A educação* ..., p. 49.

⁸⁴ LEÃO XIII, Papa. Carta aos Bispos do Brasil. In: _____. **Excertos:** sobre a imprensa. 2 jul. 1894. Petrópolis: Vozes, 1947. p. 11.

salvaguardar os preceitos morais e socorrer o fiel. Porém, a intensificação dos meios de comunicação no processo de evangelização aumentou consideravelmente a partir de 1920. Segundo Riolando AZZI⁸⁵, após a assinatura do Tratado de Latrão, no qual questões que envolviam contendas sobre o território do Vaticano foram resolvidas, a Igreja voltou a sua atenção de maneira concentrada ao público leigo.

Nesse contexto, o estímulo ao uso do rádio e do cinema no trabalho pastoral foi significativo. Em 1929 Pio XI apontou a necessidade da Igreja se adequar aos novos meios de comunicação para evangelizar os jovens⁸⁶. Isso é compreensível dentro da lógica católica predominante no período, pois se o inimigo corrompe a juventude por intermédio dos meios de comunicação, a Igreja deveria também utilizar os mesmos meios para resgatar as almas juvenis.

Como apontado anteriormente, além da imprensa, as associações leigas foram utilizadas para incentivar a militância leiga neste período. Portanto, o encorajamento à participação dos fiéis nas fileiras das associações leigas fazia parte do plano conservador da Igreja para recuperar o seu prestígio e poder social, o que influenciou a forma de organização e de atuação das associações nesse período.

1.2 O APOSTOLADO LEIGO NA IGREJA CATÓLICA NA PRIMEIRA METADE DO SÉCULO XX

Como se pode observar, de início a proposta da Igreja Católica em “restaurar” o seu poder na sociedade se deteve, sobretudo, na formação e organização do clero mundial de acordo com as diretrizes de Roma. Nestas diretrizes, que são detalhadas nas encíclicas papais, percebe-se que a autoridade central do catolicismo era o papa e que as igrejas nacionais deveriam se submeter às suas ordens.

Portanto, as novas normas da Cúria Romana afetaram a forma de organização das igrejas nacionais e das associações de fiéis nas paróquias. Por esta nova perspectiva as normas válidas eram aquelas submetidas à sua redação e supervisão. As associações leigas deveriam ter o seu manual e regras aprovadas pelo santo pontífice e ser tuteladas por um padre diretor.

⁸⁵AZZI, Riolando. **A Neocristandade**: um projeto restaurador. São Paulo: Paulus, 1994. p. 23.

⁸⁶BOSCHILIA, Roseli. **Modelando Condutas**: a educação católica em colégios religiosos (Curitiba 1925-1965). Curitiba, 2002, 238p. Tese (Doutorado em História), Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes. UFPR. p. 151.

Esse processo de controle dos fiéis provocou a perda progressiva de autonomia das associações leigas, pois tinham que observar as normas impostas pela hierarquia eclesiástica. No entanto, com a implantação do catolicismo reformador no século XIX, ressalta-se a importância do clero e da hierarquia, assim como da prática individual do sacramento, ocorrendo um processo de resistência por parte da população na implantação das novas normas⁸⁷.

A implantação das novas orientações romanizadas se efetivou de maneira diferente e gradual nas várias localidades nacionais⁸⁸, tornando o processo heterogêneo e descontínuo, sobretudo por causa dos embates entre a nova norma e os elementos resistentes a ela. Um dos campos em que esse embate ocorreu foi justamente o do apostolado leigo.

Desde o século XIX os papas incentivavam a fundação de novas associações leigas e a reorganização de antigas associações, no entanto, no século XX o tratamento dispensado a elas pelos papas se modificou, “pois além de espaço para o fiel exercer a sua fé e caridade, as associações se tornaram também um lugar de militância.”⁸⁹

Em 1903, Pio X, na encíclica *Il fermo propósito*⁹⁰, na qual se dirige aos bispos da Itália expondo os fundamentos da Ação Católica, afirma que para restaurar Deus na sociedade era necessária a participação do fiel. Inicia o documento lembrando as obras realizadas pela sociedade civil e as pessoas particulares, o que se costuma designar Ação Católica, no sentido de impedir a instalação de certas “propensões indisciplinadas” que causavam danos ao interesse comum.

Nesta encíclica fica evidente que o papel do leigo não estava mais restrito a sua salvação individual e à mera prática da caridade. Os cuidados morais e religiosos deveriam se estender à sociedade.

O campo da Ação Católica é mui vasto, pois ela, por natureza, não exclui absolutamente nada de quanto, de qualquer modo, direta ou indiretamente, pertence à missão divina da

⁸⁷ WERNET, Augustin. Op. cit.

⁸⁸ No Brasil o número reduzido de clérigos proporcionou uma relativa autonomia aos fiéis. Segundo Riolando AZZI, durante o período colonial o tipo de catolicismo que predominou no Brasil foi o lusitano associado à medievalidade e por isso valorizava mais os grupos familiares do que o corpo eclesiástico. Sendo assim, o catolicismo colonial promovia a participação mais efetiva do leigo por meio da direção das associações religiosas, como as irmandades e as confrarias. In: AZZI, Riolando. **O catolicismo popular no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1978.

⁸⁹ GUARIZA, Nadia. Op. cit., p. 28.

⁹⁰ PIO X, Papa. *Il Fermo Propósito* ... p. 4.

Igreja. Mui fácil é descobrir a necessidade do concurso individual a obra tão importante, não só para a santificação de nossas almas, mas também para a propagação e dilatação, sempre mais, do reino de Deus nos indivíduos, nas famílias e na sociedade⁹¹.

Essa ação dos leigos na sociedade para difundir o “Reino de Deus e sua verdade” aos demais, poderia ser concretizada por intermédio do exercício das virtudes cristãs e da prática caritativa, mas também por meio da misericórdia espiritual e corporal. Adiante Pio X aponta a importância das “seletas falanges” de católicos que congregam todas as suas forças para fazer guerra, pelos meios justos e legais, contra a civilização anticristã, restabelecendo o princípio da autoridade humana como representante da ordem divina⁹².

Além de lutar contra a civilização anticristã, o fiel da Ação Católica deveria confortar os menos afortunados como a classe operária e os camponeses, infundindo em seu coração as verdades católicas e “se esforçando por enxugar-lhe as lágrimas, suavizar-lhe a condição econômica com medidas bem ajustadas; afanar-se que as leis públicas se amoldem à justiça, se corrijam e proscurem as que lhe são contrárias”⁹³.

Pelas idéias expostas na encíclica *II Fermo Propósito*, notam-se dois aspectos da política ultramontana, a Doutrina Social da Igreja e a militância católica nas mudanças legislativas. A Doutrina Social da Igreja, muito difundida no século XIX, sobretudo pelo Papa Leão XIII, consistia na estratégia de atacar as idéias socialistas e “humanizar” o capitalismo por intermédio das concepções cristãs de caridade.

Essa Doutrina partia do pressuposto que na sociedade existem diferenças entre os indivíduos, diferenças essas determinadas pela ordem divina, por isso aos operários restava a resignação diante da desigualdade social. Por outro lado, aos empresários e homens abastados era prescrita uma atitude de caridade e compreensão diante das dificuldades dos operários.

Neste contexto, a sugestão de Pio X, no que se refere à ação dos católicos entre os operários, estava coerente com o princípio defendido pela Igreja Católica desde o século anterior. Em outras encíclicas, Pio X ao tratar da Ação Católica, relembra que Leão XIII foi um dos precursores das idéias de ação social que

⁹¹ PIO X, Papa. *II Fermo Propósito* ... p. 5.

⁹² PIO X, Papa. *II Fermo Propósito* ... pp. 7-8.

⁹³ PIO X, Papa. *II Fermo Propósito* ... p. 8.

fundamentaram a criação da Ação Católica. Segundo Riolando AZZI, o catolicismo era considerado, nas décadas de 1920 e 1930, como um grande refreamento aos movimentos sociais porque incutia a obediência à ordem estabelecida⁹⁴, que já estava presente no século XIX na Doutrina Social da Igreja.

Quanto à intervenção dos leigos na legislação, a orientação era que os católicos diretamente, no caso de serem deputados, ou indiretamente, no caso de serem apenas civis comuns, defendessem as idéias da Igreja na elaboração das leis. Como no caso da aprovação do ensino religioso nas escolas públicas, pode-se observar um esforço da Igreja em angariar o apoio dos leigos a seu favor⁹⁵.

Em 1942, Pio XII, ao tratar da colaboração dos homens na Ação Católica, afirma que primeiro o fiel deveria estabelecer o Reino de Deus em si, para depois exteriorizá-la por meio da ação apostólica, sugerindo que “... *seja flor de virtude que não rescenda só dentro de vossa casa, mas derrame em torno de vós, em todos os lugares, o bom odor de Cristo e alicie muitos a seguir no eflúvio do seu perfume*”⁹⁶.

O perfume em questão era o comportamento do homem católico, que deveria seguir com rigor os parâmetros morais do catolicismo, desde o trajar, a linguagem até as atitudes com respeito aos outros. O homem do apostolado cristão deveria exalar o perfume da ordem moral católica e incutir o amor e o respeito à Igreja nas demais pessoas do seu convívio, empregados, colegas de trabalho, família. A analogia com o perfume demonstra que a ação do leigo deveria ser suave e sutil, chegando até as pessoas sem que elas se apercebam, arrebatando-as.

Apesar de que em várias encíclicas se faça menção à necessidade do fiel interagir socialmente, em tantas outras se deixa claro que a Ação Católica não tinha fins políticos e por isso não estava filiada a nenhum partido. Como é o caso da encíclica *Non abbiamo bisogno*⁹⁷, escrita por Pio XI, na qual afirmou que a Ação Católica italiana não estava vinculada a nenhum partido e por isso não se justificava a perseguição dos seus associados pelo governo fascista.

⁹⁴ AZZI, Riolando. **A Neocristandade** ..., p. 22.

⁹⁵ Nas atas da Arquiconfraria das Mães de Curitiba na década de 1920, em várias reuniões, é mencionada a necessidade das associadas envolverem-se na luta pela aprovação do Ensino Religioso nas escolas públicas. O padre diretor sugeria que as associadas deveriam pressionar os parlamentares com visitas regulares de grupo de senhoras e abaixo assinados.

⁹⁶ PIO XII, Papa. **Sommamente gradito**: sobre a colaboração dos homens de Ação Católica no Renascimento Espiritual da Sociedade. 20 set. 1942. Petrópolis: Vozes, 1955. p. 7.

⁹⁷ PIO XI, Papa. **Non abbiamo bisogno**: sobre a necessidade e os caracteres da Ação Católica. 29 jun. 1931. Petrópolis: Vozes, 1959.

Em 1928, Pio XI advertia que a Ação Católica não deveria servir a grupos ou interesses particulares, mas a “*procurar o verdadeiro bem das almas, dilatando cada vez mais o reino de Jesus Cristo na vida particular dos homens, no remanso doméstico e na vida pública dos cidadãos...*”⁹⁸ O fato da Ação Católica não estar ligada a um partido determinado era considerada uma vantagem pelo pontífices como podemos averiguar a seguir:

Não promove a Ação Católica esta prosperidade [da Nação] em que se encerra, o fim próximo da sociedade civil, quando impõe aos seus membros o dever de respeitar a legítima autoridade e obedecer às leis, de conservar e defender os fundamentos em que se baseia a salvação e felicidade dos povos, a saber: a integridade dos costumes, a incolumidade da vida doméstica, a mútua concórdia e conformidade das classes sociais, isto é, tudo quanto contribui para a tranquilidade e segurança da sociedade humana? E isto, na verdade, ela pode conseguir mais facilmente, porque, estando desligada das paixões dos partidos, mesmo constituídos por católicos (que podem licitamente sentir de modo diverso as questões de livre discussão), acolherá de bom grado os conselhos e prescrições dos sagrados Pastores, por mais que se oponham ou pareça oporem-se à disciplina e aos interesses das facções”⁹⁹

Nesse sentido, a Igreja oferecia aos governos uma sociedade da ordem estabelecida, evitando os movimentos de subversão como o socialismo e, ao mesmo tempo, não precisando da vinculação com partidos políticos, apesar de muitos partidos agirem em comum acordo com a Igreja ou de muitos membros da Ação Católica também serem militantes políticos. O discurso conservador da Ação Católica suavizava os embates sociais e encobria as diferenças por intermédio da justificativa de que a hierarquia terrena era legitimada pela vontade divina.

O discurso católico aparentava uma suposta neutralidade política porque apoiava os seus argumentos em idéias religiosas consideradas atemporais, ou seja, que poderiam ser válidas em qualquer contexto social, pois se fundamentavam na ordem sobrenatural das Sagradas Escrituras e nas palavras infalíveis do papa.

Em 1937, Pio XI, ao tratar da situação do México¹⁰⁰, expõe com propriedade a função da Igreja como mantenedora da ordem quando adverte: “*Mais de uma vez tendes recordado a vossos filhos que a Igreja fomenta a paz e a ordem, mesmo à custa dos maiores sacrifícios, e que condena toda insurreição violenta, que seja*

⁹⁸ PIO XI, Papa. **Ex officiosis literis**: sobre a Ação Católica. 13 nov. 1928. Petrópolis: Vozes, 1956. p. 6.

⁹⁹ PIO XI, Papa. **Quae Nobis**: sobre a Ação Católica. 13 nov. 1928. Petrópolis: Vozes, 1956. p. 15.

¹⁰⁰ O pontífice faz clara alusão aos desdobramentos da Revolução Mexicana (1911) que entre os anos de 1926-1929 provocou um sério embate entre forças defensoras do clero e as forças do governo revolucionário que pretendia secularizar a sociedade. <www.educaterra.terra.com.br>. Acesso: 15 out. 2005.

injusta, contra os poderes constituídos.”¹⁰¹ O pontífice continua afirmando que mesmo que o governo seja injusto e esteja levando a Nação à ruína, o cristão deve encontrar maneiras pacíficas e legais para impedi-lo.

Ainda que Pio XI pretendesse dar a impressão de que a Ação Católica não possuísse interesses políticos, sabe-se que as idéias de ordem e de hierarquia serviram para manter governos conservadores em várias partes do mundo. Um exemplo disso foi a posição contrária da Igreja diante do socialismo e dos sindicatos.

No contexto de defesa do catolicismo na sociedade, os leigos, nas primeiras décadas do século XX, assumiram papel importante, atuando em esferas ligadas ao seu cotidiano. Os fiéis, por meio do exemplo, da caridade e a difusão das “verdades católicas”, poderiam dilatar as fronteiras de poder da Igreja. Neste sentido, organizou-se uma rede leiga de apoio à Igreja, criando e difundindo associações como a Cruzada Eucarística, a União Pia das Filhas de Maria, os marianos, o apostolado da Oração, a Liga Jesus, Maria e José, a Arquiconfraria das Mães Christãs, a Associação e oficinas Santa Rita, os Vicentinos, entre outras associações.

Conforme mencionado, uma das estratégias da Igreja Católica era trazer o fiel novamente ao seio da instituição por intermédio de uma vida sacramental intensa. Para tanto, o fiel era acompanhado desde pequeno pelo catecismo para aprender os dogmas, os preceitos morais e os sacramentos católicos preparando-o para a Primeira Comunhão.

Nas décadas de 1920 e 1930 o catecismo ocupou um lugar de grande importância no movimento reformador. Segundo Rioldo AZZI para formar um “bom cristão” era necessário fazê-lo conhecedor da doutrina, sendo assim, o catecismo era um dos elementos básicos da ação pastoral¹⁰².

Após a Primeira Comunhão a criança poderia ingressar na Cruzada Eucarística. Nesta associação ainda não havia diferenciação por gênero, porque tanto meninas quanto meninos poderiam participar. Na Cruzada Eucarística os associados mirins aprendiam o significado da abnegação cristã oferecendo mensalmente a Deus o Ramallete Espiritual, contabilizando o número de comunhões, jejuns, confissões e missas assistidas. A prática do Ramallete

¹⁰¹ PIO XI, Papa. *Cartas Quamvis Nostra, Singulari animi e Firmissiman Constantiam*. 28 mar. 1937. Petrópolis: Vozes, 1950. p. 26.

¹⁰² AZZI, Rioldo. *A Neocristandade* ... p. 36.

Espiritual estimulava no pequeno associado a continuidade na sua vida sacramental, regrada pelos preceitos católicos.

As crianças permaneciam na Cruzada Eucarística até o momento em que seus corpos deixavam mais evidentes as diferenças anatômicas entre os sexos, isto é, na adolescência. A partir deste momento eram reforçados os papéis sociais de gênero, separando os rapazes, que iriam ingressar nos Congregados Filhos de Maria, mais conhecidos como marianos, das meninas, que se associariam à União Pia das Filhas de Maria. Nestas associações eram estimulados comportamentos que a Igreja Católica esperava do fiel, tentando introjetar a vigilância, principalmente no que dizia respeito à sexualidade¹⁰³.

As associações serviam para controlar a impetuosidade juvenil que tanto preocupava a Igreja. Ao ingressarem em associações específicas para a sua idade e sexo, os jovens ficavam sob a supervisão de um diretor espiritual que poderia ser o padre da paróquia; os associados deveriam observar as regras contidas no manual aprovado pelo papa. As associações eram uma das formas encontradas pela Igreja para normatizar o comportamento dos jovens que nesta idade começavam a ter um contato maior com o mundo externo da casa, desenvolvendo uma vida social que incluía saraus, cinema e os namoros que poderiam despertar a sexualidade.

A vigilância era maior sobre as moças. Elas eram estimuladas a ingressar na União Pia das Filhas de Maria¹⁰⁴. Das associadas da União Pia era cobrado um comportamento exemplar, que ia desde o vestuário até o gestual. As moças deveriam ser recatadas, obedientes e puras sexualmente, era vedado às jovens qualquer comportamento que pudesse colocar em risco a sua honra de donzela¹⁰⁵. As moças poderiam permanecer na associação até o casamento; no ato do casamento deveria entregar a fita de associada, sendo assim, a pureza sexual era um pré-requisito para participar da União Pia das Filhas de Maria.

No caso dos rapazes que participavam dos marianos¹⁰⁶, o casamento não era um ritual que definia a saída da associação ou sua entrada, “o que nos faz

¹⁰³ GUARIZA, Nadia. Op. cit., p. 38.

¹⁰⁴ A associação das Filhas de Maria foi fundada em 1837 na paróquia de *St Pierre du Gross*, em Paris, e sua organização estava associada às aparições de Nossa Senhora a Santa Catarina Labouré (1830). O seu manual foi escrito em 1848 e a associação se tornou União Pia em 1864 pela interferência do p.^o Passèri. In: GIL, Benedito Miguel. **Os cursilhos e a reprodução do catolicismo europeu nas Américas**. Disponível em; www.assis.unesp.br. Acesso em 17 jan. 2003.

¹⁰⁵ TRINDADE, Etelvina Maria de Castro. **Clotildes e Marias**: mulheres de Curitiba na Primeira República. Curitiba : Farol do Saber, 1996. p.27.

¹⁰⁶ As associações marianas para leigos tiveram origem na iniciativa de Inácio de Loyola, em 1547, quando reuniu na Igreja de Gesú, em Roma, um núcleo de doze senhores com a finalidade de os instruir para a vida espiritual e para a caridade. Segundo o exemplo do fundador dos jesuítas, os padres desta ordem religiosa criaram por toda a Itália congregações, companhias ou sociedades marianas. Em 1563, Jean Leunis fundou no Colégio Romano em que lecionava um grupo para jovens, e tal prática se difundiu em outros colégios jesuítas. In: GIL, Benedito Miguel. Op.cit.

pensar que talvez a rigidez quanto à abstinência sexual antes do casamento era diferenciada para moças e rapazes”¹⁰⁷. Obviamente que havia a preocupação com a contenção sexual dos rapazes, porém no caso das moças a vigilância era mais rigorosa e seu espaço de circulação, mais restrito para manter o bom nome e a honra familiar.

Entre 1930 a 1964, segundo Riolando AZZI, a Igreja Católica orientava os pais e os educadores a formar os jovens pelos moldes tradicionais, “aprendendo a considerar o corpo como um elemento negativo, devendo, na medida do possível, ser ocultado e até mesmo negado.”¹⁰⁸ A visão negativa do corpo estava presente no discurso da Igreja Católica há séculos, porém recebeu um reforço considerável neste período para contrapor-se aos costumes liberalizantes e edonistas.

Não obstante as normas para os moços serem mais brandas em comparação às das moças, do rapaz que participava dos marianos era esperado um comportamento moral exemplar no trabalho, na vida social e familiar. No mês de setembro eram realizadas as concentrações marianas por ocasião da comemoração da independência do Brasil. Nessas concentrações os rapazes encarnavam o ideal de virilidade para integrar o exército católico. Os associados dos marianos eram provenientes das famílias ricas e influentes da cidade, o que proporcionava à Igreja fortes aliados para recuperar o seu prestígio social almejado¹⁰⁹.

Outra associação leiga que garantiu forte apoio para a Igreja foi a Associação São Vicente de Paulo¹¹⁰. Apesar de ser uma irmandade que não estava submetida à autoridade da Igreja, realizava trabalhos conjuntos como a construção de hospitais e asilos, financiando essas obras e promovendo o reconhecimento dos padres locais.

¹⁰⁷ GUARIZA, Nadia. Op. cit., p. 39.

¹⁰⁸ AZZI, Riolando. Família, mulher e sexualidade na Igreja do Brasil (1930-1964). In: MARCÍLIO, Maria Luiza (Org.). **Família, mulher, sexualidade e Igreja na História do Brasil**. São Paulo: Edições Loyola, 1993. p. 125.

¹⁰⁹ Acreditamos que havia uma troca simbólica entre os membros das associações e os padres diretores. Enquanto os rapazes marianos eram tratados com distinção por pertencerem à associação, os padres diretores conseguiam a sua colaboração em obras que realizavam, como a construção de hospitais. Deduzimos isto pela entrevista que o p.^e Demerval Alves Botelho nos concedeu, e pelo trabalho de Roseli T. BOSCHILIA, que analisa os depoimentos dos ex-alunos do Colégio Santa Maria, demonstrando que estes, quando alunos, recebiam em sua educação uma dimensão religiosa, inclusive ingressando nas fileiras dos marianos, e após formados mantinham contato com o colégio, concedendo ajuda para manter os ideais católicos na sociedade.

¹¹⁰ Também chamada de “As Conferências de São Vicente de Paula”, fundada em 1833 por Antonio Frederico Ozanam com o propósito de visitar famílias pobres, fazer preces e leituras espirituais em suas habitações, assim como assisti-los com alimentos e roupas. GIL, Benedito. Op.cit.

Apesar de a Igreja estimular a participação dos leigos na defesa da instituição, havia diferenças entre o trabalho evangelizador de mulheres e homens. Essas diferenças estavam associadas à concepção de masculino e feminino da Igreja e da sociedade da época.

Alguns estudiosos¹¹¹ apontam a aproximação da Igreja Católica do público feminino em meados do século XIX devido à idéia de que a mulher seria mais dócil às novas normas do catolicismo romanizado instaurado pelo Movimento Ultramontano. Nesse sentido, inúmeras publicações e associações foram organizadas para atrair esse público para o seio da instituição.

Essa aproximação também é percebida pela linguagem utilizada pelos padres que inflamava a afetividade em detrimento da racionalidade, coerente com o embate entre a racionalidade moderna e a afetividade religiosa. É nesse contexto que a Igreja defendeu o culto mariano como expressão do poder maternal de Nossa Senhora sobre seu filho Jesus e sobre os fiéis¹¹².

A valorização materna, nesse período, se constituiu como uma das estratégias da Igreja para reconquistar a sociedade, apostando num discurso que pretendia conquistar corações por intermédio das lembranças da infância e da relação mãe e filho, o que mobilizava os fiéis emocionalmente¹¹³. A Igreja, como vimos, apoiada na idéia de que a família seria a célula *mater* da sociedade, acreditava que ao estimular o poder materno cristão no lar poderia reconquistar o poder do catolicismo.

A intervenção materna agiria de acordo com a teoria dos círculos concêntricos¹¹⁴, ou seja, a mãe catequizaria o filho e conquistaria o marido para o catolicismo e estes fariam repercutir as idéias maternas católicas na sociedade. Dessa forma, quanto maior o número de mães cristãs, maior o número de famílias cristãs, levando a uma sociedade recristianizada.

Porém, essa ação feminina no lar e na sociedade deveria obedecer aos limites do seu gênero, ou seja, respeitando a hierarquia entre homem e mulher. Logo, a ação evangélica feminina deveria ser persistente, porém suave e sutil. Para tanto, muitas vezes os padres recorriam ao exemplo de Maria de Nazaré, que

¹¹¹ GIORGIO, Michela. Op. cit., p.199-237.

¹¹² GIORGIO, Michela. Op. cit.

¹¹³ GUARIZA, Nadia. Op. cit., p. 78.

¹¹⁴ MANOEL, Ivan. **A educação...**, p. 49.

apesar de ser superior a José no plano divino, na vida terrena o obedecia com humildade¹¹⁵.

Na década de 1920, ocorreu uma mudança no tom das encíclicas que ao invés de portarem palavras dóceis passaram a usar um vocabulário mais viril. Certamente que no século XIX já encontramos analogias militares ao tratar do corpo eclesiástico, porém na década de 1920 elas se intensificaram. Até mesmo em associações femininas pode-se observar essas alusões militares e viris como na criação da Legião de Maria em 1921 na Irlanda.

Zaíra ARY afirma que a partir do pontificado de Pio XI (1922-1939) o discurso oficial da Igreja tendeu a ocultar a condição sexual dos participantes das associações leigas, as uniformizando com um modelo viril para ambos os gêneros¹¹⁶. Por isso, em associações como a Legião de Maria encontram-se, em seu manual, terminologias como legionário e soldado, vinculando as suas participantes a qualidades e atividade viris¹¹⁷.

Poderíamos associar a virilização da linguagem no período a uma possível crise da masculinidade. Segundo Elisabeth BADINTER¹¹⁸, o processo de virilização da linguagem em determinados períodos é decorrente da crise de paradigmas nas fronteiras entre o masculino e o feminino, ou seja, do que pode ser considerado território de homens e mulheres. Na década de 1920 emergem novas representações da mulher que implicavam em mudanças no modelo oitocentista de esposa e mãe apenas. A mulher moderna deveria exercer a sua individualidade por intermédio da educação e da inserção no mercado de trabalho¹¹⁹.

Portanto, as mulheres estavam assumindo atribuições bem diferentes daquelas até então preconizadas pela Igreja, ou pelo menos não restritas ao papel de esposa e de mãe. Sendo assim, o território do que seria masculino e do que caberia à mulher se tornaram incertos, levando a uma supervalorização das qualidades masculinas para reafirmar os limites entre os gêneros.

Além da virilização na linguagem presente nas encíclicas a partir da década de 1920, podemos perceber a necessidade de relembrar constantemente os papéis sociais de mulheres e de homens na ação evangelizadora. Em 1945, Pio XII, na

¹¹⁵ GUARIZA, Nadia. Op. cit., p. 82.

¹¹⁶ ARY, Zaíra. Op. cit., p. 94-97.

¹¹⁷ GUARIZA, Nadia. Op. cit., p. 128.

¹¹⁸ BADINTER, Elisabeth. **XY**: sobre a identidade masculina. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993.

¹¹⁹ COTT, Nancy F.. A Mulher Moderna: o estilo americano dos anos vinte. In: THÉBAUD, Françoise. **História das Mulheres**: o século XX. Porto: Afrontamentos, 1991.

encíclica sobre as associações marianas, se dirigiu de maneira distinta e separada para mulheres e homens. Para os homens o pontífice se referiu àqueles que *“não temem caminhar pelas sendas ásperas da atual condição econômica (...) Homens, finalmente, que, no exercício da própria profissão, detestam a mediocridade e mirem aquela perfeição que a obra de reconstrução (...) reclama de todos”*¹²⁰.

Quanto à mulher, Pio XII aponta para mudanças porque passava o papel feminino na sociedade, porém com um tom de temor moral:

É uma crise que abraça a mulher tanto quanto o homem, a juventude feminina como a masculina. A mulher de hoje se encontra também arrastada e turbilhonada na luta pela vida, nas profissões e nas artes, e agora até mesmo na guerra: antes, ela é, mais que ninguém, atingida e ferida por esta derrocada das condições sociais¹²¹.

Comparando à visão que Pio XII tinha da vida profissional do homem e da mulher, pode-se verificar que para o pontífice o homem possuir uma vida profissional era comum e demonstra a integridade e a superioridade do indivíduo, enquanto o fato da mulher estar cada vez mais inserida no mercado de trabalho era visto como um dado negativo, pois a expõe à corrupção moral.

Poderíamos pensar que tal diferenciação na perspectiva do trabalho masculino e feminino estava associada à idéia católica da inferioridade feminina, na qual a mulher era mais propensa ao pecado, devido à herança de Eva¹²². Sendo assim, as mulheres que trabalham fora de casa estariam mais vulneráveis, não só por sua natureza, mas por conviver diretamente com a sociedade corrupta moralmente.

De qualquer forma, a inserção das mulheres no mercado de trabalho era um fato que não podia ser mais ignorado pelos pontífices, portanto, merecia um posicionamento, que no caso de Pio XII, refletia uma posição conservadora da Igreja ligada ainda às idéias ultramontanas de mulher. Por essa visão, a mulher só podia se dedicar à vida religiosa ou ao casamento e aos filhos.

¹²⁰ PIO XII, Papa. **Sobre as Congregações Marianas**. 21 jan 1945. Petrópolis: Vozes, 1959. p. 6.

¹²¹ PIO XII, Papa. **Sobre as Congregações Marianas**.... p. 7.

¹²² Segundo Zaíra ARY as representações femininas na Igreja Católica são influenciadas pelo mito do Jardim do Éden. Como no mito de criação da humanidade a primeira mulher, Eva, foi responsável pela desobediência a Deus, toda a humanidade carrega as conseqüências do pecado original, mas, sobretudo as mulheres. In: ARY, Zaíra. Op. cit.

Além disso, Pio XII observou em outra encíclica na qual trata do apostolado da mulher, que por sua estrutura psíquica e física, ela se dedicava ao trabalho mais afetivo. Segundo o pontífice:

O homem e a mulher são as imagens de Deus (...) são pessoas iguais em dignidade e possuidoras dos mesmos direitos, sem que de maneira alguma se possa sustentar que a mulher é inferior. Com efeito, é ela chamada a colaborar com o homem na propagação e no desenvolvimento da raça humana e desempenha nisso o papel delicado e sublime da maternidade.¹²³

De início parece que o pontífice assumiu a discurso da igualdade entre homens e mulheres, porém logo em seguida percebe-se que essa igualdade é a mesma já proposta no catolicismo ultramontano, isto é, o papel de colaboradora. Esse papel atribuído à mulher era associado à função de Nossa Senhora perante os fiéis e seu filho, ou seja, de auxiliar na Redenção da Humanidade.

Segundo Maria SALAS¹²⁴, Pio XII demonstrou alguns avanços no sentido de conferir às mulheres e aos homens princípios de igualdade, pois o pontífice entendia que não haveria predisposição inata para atividades femininas ou masculinas. Sendo assim, a maternidade, uma atividade que necessitava de muitos cuidados, poderia ser realizada tanto pela mulher quanto pelo homem. E atividades que seriam durante muito tempo atribuídas aos homens, poderiam ser realizadas pelas mulheres.

No entanto, a autora ressalta que a visão de Pio XII era ambígua, pois se por um lado reconheceu as novas responsabilidades das mulheres na sociedade, por outro lado, recorda as funções peculiares das mulheres, enfatizando a sua subordinação em relação ao marido e os riscos das mulheres quererem se equiparar aos homens¹²⁵.

Os estados modernos e os povos jovens que, desde a última guerra, chegaram à independência, ou a aspiram, tendem cada vez mais, na sua legislação e nos seus costumes, a pôr em pé de igualdade o homem e a mulher na família como no plano social, político e profissional. Esta evolução apresenta aspectos legítimos e outros que são menos, mormente quando ela se inspira em princípios materialistas; não queremos aqui discutir esta questão vastíssima, mas apenas lembra-vos que vosso apostolado deve manter firmemente a concepção cristã da esposa e do papel da mulher na família ...¹²⁶

¹²³ PIO XII, Papa. **Poussées**: sobre o apostolado da mulher católica. 29 set. 1957. Petrópolis: Vozes, 1963. p. 7.

¹²⁴ SALAS, Maria. Op. cit., p. 22- 27.

¹²⁵ Ibidem, p. 25.

¹²⁶ Ibidem, p. 9-10.

Sendo assim, quanto à evangelização, pela ótica de Pio XII, as mulheres deveriam ainda ser tuteladas por um padre diretor e seguir à risca as normas da associação à qual pertenciam. O que não era diferente do homem, que também devia obrigações e respeito ao sacerdote, porém as normas estipuladas nas associações masculinas eram mais brandas quando se tratava da pureza sexual. Enquanto existiam associações diferenciadas para moças solteiras e senhoras casadas, no caso dos homens, não havia essa distinção, o que denota a preocupação com a contenção da sexualidade das mulheres.

1.3 TEMPOS DE RENOVAÇÃO

Como se observa, até a metade do século XX, a Igreja Católica estimulou a participação dos leigos em suas fileiras porque desejava recuperar o poder social ameaçado pelas mudanças empreendidas pela modernidade. Nesse sentido, a Ação Católica se constituiu como um braço leigo na sociedade para defender os interesses da instituição.

O trabalho evangelizador proposto para os leigos variava segundo a idade, o gênero e a posição social. Esse trabalho evangelizador estava ancorado numa representação de mundo extremamente hierarquizada e conservadora. A hierarquia era perceptível em vários níveis sociais, seja entre clero e leigos, seja entre patrões e empregados, seja entre homens e mulheres. Portanto, a sociedade concebida por esse catolicismo conservador das primeiras décadas do século XX, era clivada por diferenças que estabeleciam relações de poder entre os grupos e se legitimava por meio de argumentos teológicos.

A partir da década de 1940 o apostolado leigo sofreu modificações como é perceptível nas encíclicas desse período. Após a Segunda Guerra Mundial se intensifica o processo de individualização na sociedade, assuntos até então considerados de interesse coletivo, como a escolha religiosa, passaram a ser de opção individual. Ir à missa e participar de um movimento não era mais apenas um gesto social, mas uma expressão individual de fé¹²⁷.

Não se tratava mais de atuar em nome de Deus para salvar a sociedade, mas sim professar uma religião que permitisse uma identificação com o fiel. Diante

¹²⁷ VINCENT, Gerard. Os católicos: o imaginário e o pecado. In: PROST, Antonie; VINCENT, Gerard (org.). **História da Vida Privada**: da Primeira Guerra Mundial a nossos dias. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 392-426.

dessas mudanças a Igreja Católica, na década de 1960, teve que se adequar aos novos tempos.

Em 1962, João XXIII (1958-1963) anunciava a abertura do Concílio Vaticano II (1962-1965) que pretendia modificar o foco e a forma de atuação da Igreja Católica. Desde 1961 o pontífice se mostrou sensível às questões que envolviam a desigualdade social e as diferenças entre países pobres e ricos¹²⁸. Desta forma, poderíamos afirmar que duas linhas importantes foram seguidas nos trabalhos do Concílio Vaticano II: a de transformar as relações entre o clero e os fiéis e a preocupação com a miséria mundial.

Emerge nesse contexto a figura de um novo padre que não é o único portador da verdade e que pode aprender com o fiel. Ao mesmo tempo, os padres da América Latina se mostraram mais sensíveis à situação de miséria da população, criando uma igreja mais humanizada e preocupada com o pobre, como veremos adiante.

Não obstante o Concílio Vaticano II ter representado um momento significativo para a história da Igreja no século XX, segundo Giuseppe ALBERIGO¹²⁹ outros antecessores do papa João XXIII tentaram empreender uma reforma nas normas da instituição, existem fracos indícios no papado de Pio X e Bento XV, por outro lado fortes indícios no papado de Pio XI e Pio XII. Uma destas ocasiões foi a criação de uma pequena comissão pelo papa Ratti (Pio XI) para estudar o documento do Concílio Vaticano I, originando o Código Canônico de 1917.

Em 1929, logo após a resolução da questão do território do Vaticano pelo Tratado de Latrão, houve sondagens para a realização de um novo concílio. Essa sondagem coordenada pelo Monsenhor Celso Costantini apresentava um abandono da condenação dos erros modernos, propondo um programa prudente de reformas, como a reavaliação do cargo episcopal, o retorno dos protestantes ao convívio com a Igreja Romana e a língua vernácula na liturgia. Tais propostas estavam mais de acordo com as idéias que seriam esboçadas no Concílio Vaticano II do que a do Concílio Vaticano I (1871). Em 1949 Pio XII propôs o estudo do Vaticano I e das suas questões posteriores. Enquanto Pio XI pôs a tarefa de reflexão a respeito do

¹²⁸ JOÃO XXIII, Papa. *Mater et Magistra*. 15 jul. 1961. Petrópolis: Vozes, 1963.

¹²⁹ ALBERIGO, Giuseppe. (coord.) . *O catolicismo rumo à Nova Era: o anúncio e a preparação do Vaticano II* (janeiro de 1959 a outubro de 1962). Petrópolis: Vozes, 1995.

Concílio Vaticano I sob a responsabilidade de uma pequena comissão, Pio XII colocou o estudo nas mãos do Santo Ofício sob a direção do Monsenhor Ottaviani.

Percebe-se que houve muitas tentativas anteriores ao Concílio Vaticano II em rever a posição anti-modernizante da Igreja, porém a própria atmosfera ultramontana impediu este processo. Deve-se levar em consideração o contexto institucional e teológico deste período.

Pio XII costuma ser apresentado como o último papa a manter a integridade do sistema romano, lembrando que por este sistema o pontífice possuía três poderes: o dogmático, o doutrinal e o disciplinar. “É preciso unidade de linha, comando e manobra para melhor resistir aos assaltos vindos de fora. Essa idéia frisa a obsessão no decorrer da década de 1950: todo desvio de linguagem quanto à norma vaticana, abundantemente comentada por Pio XII, interpreta-se como apoio potencial ao adversário, em particular comunista. Choviam as sanções para unir os militantes ...”¹³⁰

Na década de 1950, o pontífice assumiu uma postura anticomunista mais agressiva devido à atmosfera da Guerra Fria, além disso, o pontífice teve que administrar facções com perspectivas progressistas como os padres belgas que influenciariam as ações da Ação Católica com a utilização do método ver, julgar e agir.

Paulatinamente, este catolicismo de preservação deu espaço para um movimento que era o Projeto da Nova Cristandade. Em 1945 o Projeto da Nova Cristandade cedeu lugar a um catolicismo preocupado com a humanização das condições de vida das populações e uma missão leiga voltada ao operariado.

Portanto, o movimento católico da década de 1950 possuía diferentes extratos, entre eles o Catolicismo Social, a Ação Católica e a corrente missionária, com o objetivo de recuperar território perdido entre a elite e o povo.

O movimento dos padres belgas teve início um pouco antes da Primeira Guerra Mundial e logo se difundiu na Alemanha e na França. Esse movimento litúrgico pretendia romper com o rubricismo do catolicismo romanizado. Inspirava um retorno às fontes com as modernas pesquisas pedagógicas, pretendia remodelar o velho catecismo, levando em conta a idade do aprendiz e procurando ensinar o essencial. O método pedagógico de ver, ou seja, observar o ambiente, julgar, isto é

¹³⁰ Ibidem, p. 86.

avaliar este ambiente e agir traçando planos para aquela comunidade, tornou o movimento leigo mais aberto às necessidades da população.

No início do século XX ocorreu mais uma ação da Igreja que demonstrava os sinais de mudança da instituição que até então possuía uma política de “perseguição” aos cristãos não católicos. Alguns encontros animaram o movimento ecumênico com o objetivo de aproximar os cristãos separados desde os séculos XI e XVI. Portanto, foi esta Igreja com facções diversas e com a abertura ao externo que João XXIII assumiu em seu pontificado.

Os integrantes destes movimentos de renovação numericamente poderiam não ser expressivos, porém suas críticas e propostas mudaram qualitativamente os rumos da Igreja. As camadas médias do noroeste da Europa pediam uma expressão de fé mais adequada a sua qualificação intelectual e profissional. Os militantes dos movimentos populares da Ação Católica perceberam a dificuldade em convencer a população trabalhadora a acreditar numa Igreja que estava organizada ainda pelos parâmetros de outra época.

Sendo assim, o Concílio Vaticano II foi realizado a partir deste solo frutífero, ou seja, as mudanças não foram geradas pelo Concílio, ao contrário foram as demandas dos movimentos internos da Igreja que provocaram o Concílio.

João XXIII anunciou em dois de fevereiro de 1962 que naquele mesmo ano, em onze de outubro, haveria a abertura do Concílio Vaticano II. Esse concílio ocorreu em quatro etapas; a primeira de 11 de outubro a 8 de dezembro de 1962; a segunda de 21 de setembro a 4 de dezembro de 1963; a terceira de 14 de setembro a 21 de novembro de 1964; e a quarta de 4 de novembro a 8 de dezembro de 1965.

Entre as decisões tomadas no Concílio Vaticano II (1962-1965) pode-se mencionar a substituição da obrigatoriedade da missa do domingo pela manhã pela possibilidade de irem a qualquer missa realizada no final de semana; o vernáculo substituiu o latim e foi permitido aos leigos ministrarem a comunhão. Desse momento em diante, o bispado nacional agiu a partir de duas vias: mobilizar o clero com a finalidade de produzir uma linguagem religiosa em cada língua nacional; e conscientizar as comunidades cristãs a respeito da procura de uma justiça social para todos¹³¹.

¹³¹ VINCENT, Gerard. Op. cit., p. 413.

Essa preocupação com os pobres estava presente nas encíclicas papais, como a *Mater et Magistra* (15/07/1961) redigida pelo papa João XXIII, ela demonstrava que o problema considerado mais importante pela cúpula da Igreja Católica da época eram as relações entre países economicamente desenvolvidos e países em via de desenvolvimento. Tomava corpo a noção de que todos os habitantes do mundo desenvolvido eram responsáveis pelas populações subnutridas e o papel da Igreja seria conscientizar todos, sobretudo os mais favorecidos, da necessidade de um mundo mais solidário¹³².

Uma das personalidades que teve grande destaque na vanguarda deste catolicismo foi o monsenhor Hélder Câmara, então bispo auxiliar do Rio de Janeiro, que juntamente com outros bispos da América Latina pretendiam romper com a aliança da Igreja Católica, com as forças conservadoras em seus países e se aproximar cada vez mais dos pobres e de um discurso transformador ancorado no evangelho. A proposta era abandonar a preocupação com a culpa individual da danação para substituí-la pela responsabilidade social com o outro.

Além da preocupação com o pobre, essa ala da Igreja Católica na América Latina lutava pelo respeito aos direitos humanos, já que o maior dos países do continente vivia sobre a força da repressão dos regimes autoritários e militares, que cerceavam a liberdade e a segurança dos cidadãos.

A orientação recebida de Roma a partir do Vaticano II era que a Igreja é o povo de Deus, sendo assim a Igreja não era apenas Roma, eram as pessoas que estavam nas ruas, nas prisões e nas calçadas. O documento escrito pelo Concílio Vaticano II *Gaudium et spes* que a Igreja tinha muito a aprender com o “outro”¹³³, e em 1968 ocorreu a Conferência de Medellín¹³⁴ que seguia essas orientações. O catolicismo latino-americano se difundiu de maneira menos hierárquica e autoritária entre a população pobre. Católicos e padres se reuniam aos camponeses do nordeste e aos pobres das periferias das grandes cidades. Era a gênese das Comunidades Eclesiais de Base que se disseminariam na década de 1970.

¹³² Ibidem, p. 411.

¹³³ VINCENT, op. cit., p. 414.

¹³⁴ Organizada pelo CELAM (Conselho Episcopal Latino-Americano).

Segundo Enrique DUSSEL¹³⁵ a Conferência de Medellín produziu um grande efeito sobre os próximos encontros dos bispos, seja na Ásia, na África ou na Europa. Em 1971 a comissão de “Justiça e Paz” dedicou-se ao estudo de questões econômicas ligadas ao desenvolvimento das regiões pobres do mundo em comparação a situação de riqueza dos países desenvolvidos.

Aos poucos estes estudos preocupados com o desenvolvimento e a justiça no mundo começaram a sofrer oposição dos bispos europeus. Em 1972 a hierarquia conservadora da Igreja latino-americana assumiu o controle do Conselho Episcopal Latino-Americano lançando ataques contra a linha mais progressista do catolicismo, principalmente a Teologia da Libertação. Em 1979, na Conferência de Puebla compareceu o papa João Paulo II tentando dissuadir o clero a abandonar a prática transformadora com nuances marxistas, porém sofreu resistência da linha progressista.

Segundo Ivan MANOEL¹³⁶ a análise da Teologia da Libertação e de sua ação concreta do clero e do laicato é de difícil compreensão para o historiador, tanto na descrição do processo quanto na sua interpretação. O autor coloca algumas questões para exemplificar essa dificuldade de análise, quais sejam: como explicar o abandono de um catolicismo anticomunista entre alguns elementos do clero e a adoção de um pensamento de esquerda? Como entender que esta corrente de viés marxista desenvolveu-se com mais intensidade na América Latina? Quais as inspirações intelectuais dos pensadores católicos ligados à Ação Católica, compreendendo que estes pensadores na década de 1950 apresentam primeiramente mudanças na forma de pensar daquele catolicismo romanizado? E por fim, o autor pergunta se o Concílio Vaticano II foi convocado para promover mudanças ou para atendê-las?

Ivan MANOEL afirma que a maior parte dos estudos acadêmicos sobre o catolicismo no período que compreende a metade do século XIX e a primeira metade do século XX o caracteriza como marcadamente romanizado. E da segunda metade do século XX, sobretudo as décadas de 1970 e 1980, como o período de consolidação da Teologia da Libertação. Esses estudos contribuíram para a

¹³⁵ DUSSEL, Enrique. **De Medellín a Puebla**: uma década de sangue e esperança. De Medellín à Sucre (1968-1972) São Paulo: Loyola, 1981.

¹³⁶ MANOEL, Ivan A. A esquerdização do catolicismo brasileiro (1960-1980): notas prévias para uma pesquisa. **Estudos de História**, Franca, v. 7, n. 1, p. 135-148, 2000. p. 137.

construção de uma idéia de que o catolicismo, sobretudo o brasileiro, “foi um todo coeso, homogêneo, um monólito sem fissuras, sem contradições internas”¹³⁷.

Estudos recentes sobre o catolicismo no Brasil demonstram que o processo de romanização não foi homogêneo no país, sendo mais forte e marcado no sul e São Paulo, o mesmo não ocorrendo em outras regiões brasileiras. Além de ter que se levar em conta a especificidade de situações de aplicação de uma política institucional, como é o caso do ultramontanismo em várias regiões brasileiras, deve-se estar atento também ao contexto e às estratégias criadas pela Igreja.

Ivan MANOEL observa que grande parte dos estudos utiliza como referência o conceito de autocompreensão weberiano, ou seja, entender a Igreja à luz do momento no qual esta instituição está inserida, fugindo de abordagens que tornam a Igreja uma entidade atemporal. A partir do estudo de autocompreensão criar-se-ia um tipo ideal, no qual ficariam evidentes as características desta instituição num dado momento da história.

Esse tipo ideal não dá conta da complexidade do processo histórico. Ao adotar uma perspectiva totalizante de um modelo católico que não deixaria margem para a ação dos indivíduos a ele submetido, há um empobrecimento da análise. Sendo assim, deve-se ficar atento aos outros grupos da Igreja que apresentavam idéias diversas daquela propagada pela alta cúpula do Vaticano. Neste sentido, encontram-se comentários sobre uma corrente de intelectuais católicos franceses no início do século XX com idéias de esquerda, entre eles Charles Peguy, Henri Desroche, Jean Yves Calvez, M. D. Chenu, Jean Cardonnel e Emmanuel Mounier¹³⁸. Segundo Michael LÖWY¹³⁹ essa corrente católica teria como matriz os

¹³⁷ Ibidem, p. 139.

¹³⁸ Charles Peguy (1873-1914): poeta e escritor francês. Nasceu numa família pobre de trabalhadores. Dedicou boa parte de seus estudos e esforços à causa do socialismo. Em 1900 fundou o periódico “A Quinzena”, no qual foram publicados seus artigos e de outros escritores. Rompeu com o Partido Socialista e engajou-se nas fileiras católicas. Dedicou sua vida ao trabalho apaixonado na defesa da justiça, da verdade e de Deus. Disponível em: www.encyclopedia.com/doc/1E1-Peguy-Ch.html. Acesso em: 7 jul 2008.

Henri Desroche (1914-1994): sociólogo francês que possui um vasto estudo na área das religiões. Desenvolveu projetos de Pesquisa-Ação. Os seus estudos influenciaram os movimentos leigos brasileiros. Desenvolveu estudos sobre socialismo e movimentos comunitários. Disponível em: www.unicaen.fr/mrsh/lasar/bastidiana/DESROCHE.html. Acesso em: 7 jul. 2008.

Jean-Yves Calvez (1927-) Filósofo jesuíta e teólogo francês. Professor de Filosofia Social. Um dos pensadores da Doutrina Social da Igreja que discute a questão das idéias de Karl Marx. Disponível em: www.ceras-projet.com/index.php?id=268. Acesso em: 7 jul. 2008. Michael Löwy observa que a apropriação da esquerda católica no Brasil dos escritos de Henri Desroche e Calvez foi seletiva, sendo assim, as obras dos dois pensadores que pretendiam aproximar por meio da crítica as idéias de Marx com o cristianismo, tornaram-se referências para a introdução do pensamento marxista na

pensadores anticapitalistas e românticos da Igreja do século XIX, que no século seguinte não se sustentaria, recebendo uma inflexão para a esquerda.

Para Ivan MANOEL¹⁴⁰ o que propiciou essa esquerdização dos pensadores católicos foi justamente o chamamento do laicato para uma participação mais efetiva sob a bandeira da neocristandade, transformando-o de um simples fiel paciente que assistia missas e cumpria os sacramentos, em militante das pastorais. Esses grupos de intelectuais influenciados pelos pensadores franceses absorveram estas idéias e apostaram na transformação por meio da interferência no social. Portanto, movimentos como a Ação Católica¹⁴¹ e o Centro Dom Vital¹⁴² no Brasil que faziam parte dos planos daquele catolicismo defensivo e romanizado, tornaram-se espaços

juventude católica e na Ação Católica. In: LÖWY, Michael. **A guerra dos deuses**: religião e política na América Latina. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 244.

Dominique Chenu (1895-1990): Dominicano especialista na filosofia tomista. É um dos pensadores franceses que fizeram parte da retomada dos autores medievais na Igreja. Mais tarde desenvolve estudos que mudam o seu pensamento publicando “Une école de théologie” (1937) que em 1942 foi colocado na lista do Index. Devido a isso ficou isolado na Igreja durante décadas, inclusive a sua participação no Concílio Vaticano II foi permitida na qualidade de perito pessoal de um bispo de Madagascar. O seu pensamento se configurava com um aparente dualismo, pois se encontra elementos de idéias medievais, por outro lado traz uma visão atuante na sociedade contemporânea. In: MONDIN, Battista. **Os grandes teólogos do século XX**. São Paulo: Paulus, 2003. p. 547-586.

Jean Cardonnel (1921-) frade dominicano que defendia idéias socialistas ligadas ao catolicismo. Teve grande influência na ACB e na Teologia da Libertação brasileira. Disponível em: www.cardonnel.info. Acesso em: 7 jul. 2008. Para Michael Löwy os padres operários como Chenu e Cardonnel influenciaram o ramo da juventude do movimento leigo brasileiro. In: LÖWY, Michel. **A Guerra dos Deuses** ..., p. 240.

Emmanuel Mounier (1905-1950): filósofo francês que desenvolveu a raiz do personalismo. O personalismo apresentava uma filosofia que compreendia o homem como um ser livre e imprevisível. O pensador defendia uma sociedade na qual os cristãos e os não-cristãos pudessem colaborar, sendo assim foi um dos pensadores que influenciou a Democracia Cristã. Disponível em: www.webboom.pt/autordestaque.asp?entid=1137228&area=01. Acesso em: 7 jul. 2008. Segundo Michael Löwy o que impressionou os leitores católicos brasileiros sobre os escritos de Emmanuel Mounier era sua crítica ao capitalismo como um sistema que nega a personalidade do indivíduo e torna o lucro o principal objetivo. In: LÖWY, Michael. **A Guerra dos deuses** ..., p. 238.

¹³⁹ LÖWY, Michael. Ética católica e espírito do capitalismo. **Cultura Vozes**. Petrópolis: Vozes, n. 1, jan/fev, 1998.

¹⁴⁰ MANOEL, Ivan. **A esquerdização** ..., p. 146.

¹⁴¹ Criada em 1935 no Brasil era uma organização de leigos para lutar em nome do Reino de Cristo. Sendo assim, era uma organização que estava associada com o catolicismo da Restauração. A Ação Católica serviu para centralizar e organizar as associações já existentes ou criar novas. A Ação Católica estava dividida por gênero e por idade, ou seja, associações para homens e mulheres, adultos e jovens. In: AMARAL, Roniere Ribeiro do. **Milagre político**: catolicismo da Libertação. Tese de doutorado em Sociologia. UNB, 2006. p. 102.

¹⁴² Este centro de estudos foi criado em 1922 pelo Cardeal do Rio de Janeiro Dom Sebastião Leme. O Centro Dom Vital reunia intelectuais católicos que serviam como impulsionadores dos fiéis em favor da causa da Restauração Católica. Veremos com mais detalhe o papel deste centro no segundo capítulo. In: SANTOS, Irinéia M. Franco dos. **O pensamento católico no Brasil**: da Ação Católica à Teologia da Libertação. Disponível em: historiaecultura.googlepages.com/OPENSAMENTOCATLICONOBRASIL.pdf – Acesso em: 03 fev. 2009.

que contribuíram para a construção de uma nova perspectiva para os movimentos católicos.

Segundo Maria José Rosado NUNES¹⁴³, em 1955, no Brasil, formaram-se três correntes católicas diferentes entre os bispos e os demais religiosos, o que essas três correntes tinham em comum era a aversão ao comunismo ateu. O primeiro grupo seria dos tradicionalistas que preconizavam a manutenção da estratégia da neocristandade, defendendo o combate ao secularismo e o aprofundamento da presença eclesiástica na sociedade. Para tanto, utilizariam o Estado ao seu favor, organizando campanhas contra a educação pública e os partidos políticos “progressistas”.

O segundo grupo seria dos modernistas conservadores que estavam preocupados com o desenvolvimento do secularismo, a expansão do protestantismo e do comunismo. Propunham a intensificação da participação laica, respeitando a hierarquia eclesiástica.

O terceiro grupo era o reformista que acreditava que a ação do clero deveria estimular a participação dos fiéis por intermédio do trabalho pastoral e da educação religiosa. Eles não refutavam a idéia da necessidade de mudança social. As experiências pastorais desenvolvidas por este grupo nos anos de 1950 seriam recuperadas com inovações nas décadas de 1970.

A autora indica que o processo de mudança no Brasil ocorreu pelo menos uma década antes do Concílio Vaticano II com a criação da CNBB em 1952 e a organização da Primeira Conferência dos bispos da América Latina (Rio de Janeiro em 1955). Posteriormente, as idéias do Concílio Vaticano II foram bem recebidas pelo clero latino-americano, sobretudo o brasileiro, que criara uma oposição aos regimes militares e desenvolveu as práticas pastorais propostas pelo concílio, especialmente as CEBS e, por fim, propiciou a criação de novos discursos teológicos, notadamente a Teologia da Libertação.

Na década de 1960 a esquerda católica estava associada a movimentos leigos como a JUC (Juventude Universitária Católica)¹⁴⁴, AP (Ação Popular)¹⁴⁵ e o

¹⁴³ NUNES, Maria José Rosado. **Eglise, sexe et pouvoir**: les femmes dans le catholicisme au Brésil les cas des Communautés Ecclésiales de Base. Thèse pour le doctorat. France. Ecole des Hautes études en sciences sociales. 1991. p. 141.

¹⁴⁴ A Ação Católica Brasileira em 1945 contava com 4 ramos: a Liga Masculina Católica, a Liga Feminina Católica, a Juventude Masculina Católica e a Juventude Feminina Católica. Por outro lado, a Juventude Católica estava dividida na Juventude Universitária Católica, Juventude Estudantil Católica e Juventude Operária. In: BANDEIRA, Marina. **A Igreja Católica ...**, p. 279

MEB (Movimento de Educação de Base)¹⁴⁶. A contribuição desses grupos foi a redefinição do papel do laicado na Igreja e a conexão entre política, religião e transformação social. Esses movimentos e a Ação Católica tinham um método que influenciaria o método utilizado nas CEBs.

Nos anos de 1970 um grupo de leigos foi de fundamental importância no sentido de avançar em direção ao um catolicismo da libertação. Esse grupo era formado por ex-militantes dos movimentos universitários católicos da década anterior. Na sua maioria eram profissionais intelectualizados formados nas áreas de economia, urbanismo, sociologia, advogados, entre outros campos do conhecimento. Tais pensadores desenvolveram teorias de aporte marxista que enfatizavam a questão do desenvolvimento econômico dos países latino-americanos. Esse grupo formou uma espécie de aparelho intelectual laico da Igreja. Sua influência se fez sentir na preparação de Medellín e na gênese da Teologia da Libertação no início dos anos de 1970.

Maria José Rosado NUNES aponta a influência francesa na formação do laicado e da inteligência católica das décadas de 1950, 1960 e 1970, associando também a contribuição dos padres-trabalhadores da Bélgica e a ação militante da Ação Católica brasileira. A autora sublinha a importância da Universidade de Louvain, na Bélgica, na formação de vários idealizadores das CEBs no Brasil¹⁴⁷.

No Brasil, a duplicidade do catolicismo latino-americano também era perceptível. De um lado, a CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil) propondo um catolicismo renovado e próximo do pobre e lutando contra as atrocidades do regime militar. De outro lado, uma ala conservadora remanescente do catolicismo da neocrisandade que estava ligada aos interesses dos grupos dominantes do país¹⁴⁸.

¹⁴⁵ A Ação Popular foi composta por dissidentes da Ação Católica que eram simpatizantes das idéias de esquerda na década de 1960. Disponível em: <http://www.usinadeletras.com.br/exibetexto.php?cod=35800&cat=Artigos&vinda=S>. Acesso em: 03 fev. 2009.

¹⁴⁶ A partir do Primeiro Encontro Nacional das Emissoras Católicas em 1959 comentou-se da necessidade de instalar emissoras educativas, sobretudo para a população rural. Neste sentido, algumas experiências educativas começaram a ser transmitidas pelo rádio com a pedagogia praticada na Ação Católica Brasileira (método: ver, julgar e agir). Em 1961, o presidente Jânio Quadros reconheceu oficialmente o MEB e o governo passou a enviar verbas para a sua ampliação no país. In: BANDEIRA, Marina. **A Igreja Católica na Virada da Questão Social (1930-1964)**. Petrópolis: Vozes, 2000. p. 333-336.

¹⁴⁷ NUNES, Maria José Rosado. **Eglise, sexe et pouvoir...**, p. 146.

¹⁴⁸ DELGADO, Lucília de Almeida Neves; PASSOS, Mauro. Catolicismo: direitos sociais e direitos humanos (1960-1970). In: DELGADO, Lucília de Almeida Neves; FERREIRA, Jorge. **O tempo da**

No pontificado do papa João XXIII o setor mais beneficiado pelo Concílio Vaticano II tinha sido o laicato. Com a aproximação da Igreja de uma teologia que privilegia o pobre e que possuía uma concepção menos hierarquizada da sociedade, tornando o clero e o fiéis mais próximos, a atividade pastoral dos leigos recebeu nova conotação e significado, adquirindo maior autonomia em relação à autoridade eclesiástica¹⁴⁹.

Desta forma, entre as décadas de 1960 e 1980 encontramos nas paróquias brasileiras associações leigas femininas ainda ligadas ao catolicismo da neocrisandade, como a Legião de Maria, e as associações religiosas de cunho mais popular e progressista como as Comunidades Eclesiais de Base e as Pastorais. Acreditamos que essas duas linhas criaram novas possibilidades para as mulheres, atribuindo-lhes novos significados aos seus papéis sociais de gênero.

1.4 APOSTOLADO EM TEMPOS DE RENOVAÇÃO

Como é perceptível a renovação na Igreja e no movimento leigo mostrou os seus primeiros sinais na década de 1950. Segundo Marina BANDEIRA, desde a década de 1930, a Ação Católica Brasileira distinguia-se das outras organizações leigas, porque dedicava ao estudo de evangelho e dos documentos pontifícios, sobretudo os que tratavam de questões sociais. Os participantes da ACB liam com frequência os seguintes autores: Leon Bloy, Georges Bernanos, Jacques Maritain e Romano Guardini¹⁵⁰. A adoção dos círculos de estudos, técnica pedagógica trazida para o Rio de Janeiro pela belga Christine de Hemptinne, além do estudo, estimulava o debate e a desenvoltura com a palavra. Esse método consistia numa prática mensal em que

a ACB organiza pequenos grupos de militantes, sob a responsabilidade de um(a) dirigente, sejam grupos masculinos ou femininos, que se reúnem, de preferência, uma vez por semana. É nesses pequenos grupos que, após a leitura de um pequeno trecho do Evangelho e da reflexão em comum sobre ele, se observa a rotina de vida, isto é, a

ditadura militar e movimentos sociais em fins do século XX. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003. p. 98.

¹⁴⁹ BANDEIRA, Marina. Op. cit., p. 208-209.

¹⁵⁰ Grupo de religiosos e de intelectuais católicos que defendiam o retorno da religiosidade na sociedade moderna. Leon Bloy congregou alguns destes pensadores como Jacques Maritain que defendia o humanismo integral que veremos no segundo capítulo. In: MARITAIN, Raísa. **As grandes amizades**. 7 ed. Rio de Janeiro: Agir, 1970.

constante avaliação, em grupo, de palavras e atitudes de cada um dos integrantes do mesmo, tendo como padrão de referência o ideal de vida apresentado pelo Evangelho.¹⁵¹

Esse tipo de reunião foi inspirado numa nova pedagogia não-diretivistista que pretendia superar o autoritarismo na formação escolar, permitindo aos educandos fazer as suas próprias descobertas, sendo o resultado das pesquisas discutido com o professor. Monsenhor Cardijn adaptou essa pedagogia para a Juventude Operária Católica, propondo a formação através da ação, evitando o excessivo peso dos conhecimentos livresco e teórico. Era o conceito de conversão pelo meio, ou seja, os operários seriam convertidos pelos operários.

Outro método utilizado pela ACB era o do inquérito que consistia na trilogia ver, julgar e agir. Tal método visava a autenticidade dos participantes com a expressão da verdade por palavras e gestos. Essa formação de cunho democrático provocou a reestruturação da ACB na década de 1950, tendo como objetivo buscar a maior participação dos militantes nos níveis de decisão da ACB.

Segundo Marina BANDEIRA foi a partir da década de 1950 que a ACB modificou os seus estatutos redefinindo a sua ação perante as massas por intermédio de pequenos grupos de católicos com fé lúcida ampliada por uma visão dos problemas sociais. Sendo assim, as transformações no movimento leigo no Brasil apenas aprofundaram após o Concílio Vaticano II.

O Concílio Vaticano II, no tocante à transformação das relações entre clero e leigo pode-se apontar, como mencionado no item anterior, a substituição da obrigatoriedade da missa do domingo pela manhã para a possibilidade em participar de missas em outro horário, inclusive no sábado, o que proporcionava uma flexibilidade ao fiel para participar da missa; o vernáculo substituiu o latim, o que tendia a uma aproximação maior entre o fiel e o padre durante a missa, por usar a língua de seu país; e a permissão do fiel em ministrar a comunhão, os chamados ministros, que poderiam ser tanto homens quanto mulheres.

Quanto a esta última mudança nota-se que a comunhão sempre se configurou como momento mais importante da celebração da missa, pois reconstituiu o sacrifício de Cristo pela Humanidade. Por isso, a sua realização era de exclusividade do sacerdote, portanto, tal mudança no ritual demonstrou uma grande “revolução” na hierarquia entre clero e leigo.

¹⁵¹ BANDEIRA, Marina. Op. cit., p. 307-308.

Além disso, o fato das mulheres também poderem ministrar a comunhão quebrou o tabu a respeito da impureza feminina, pois até então a sua participação no altar era vedada por causa da contaminação do Pecado Original¹⁵². De qualquer forma, as mulheres não podiam, e ainda não podem ordenar-se sacerdotes, isso demonstra que a Igreja continua a conceber a mulher como um ser diferente do homem.

Mesmo no caso da autorização para ministrar a eucaristia, havia uma ordem de preferência que seria: um aluno do seminário, um religioso, uma religiosa, catequista, fiel homem e fiel mulher. Ou seja, a mulher leiga era a última alternativa¹⁵³.

Retomando a questão da mudança nas relações entre clero e leigos, o Concílio Vaticano II criou uma nova figura de padre que não era o único portador da verdade e que pode estabelecer uma relação de igualdade com o fiel, no sentido de aprender com ele.

Pode-se perceber a simetria na relação entre padre e fiel pelo trecho a seguir do Concílio Vaticano II que trata do apostolado leigo:

Habituem-se os leigos a trabalhar na paróquia, intimamente unidos aos seus sacerdotes; a trazer para a comunidade da Igreja os problemas próprios e do mundo e as questões relativas à salvação dos homens, para serem examinados e resolvidos por troca de consultas; a empenhar-se, na medida de suas forças, em auxiliar todas as iniciativas apostólicas e missionárias da própria família eclesial¹⁵⁴.

As palavras “intimamente”, “comunidade” e “por troca de consultas” explicitam uma idéia de reciprocidade entre sacerdotes e leigos. Não era colocada em questão a relação hierárquica, no sentido do sacerdote representar a verdade e o fiel ser um humilde servo. Nessa nova relação é possível a troca entre as partes, e a sociedade não é mais comparada com o reino divino, mas sim com uma comunidade.

Portanto, ao invés das relações serem estabelecidas a partir de parâmetros rígidos, como no universo de reis e súditos, a Igreja renovada pelo Concílio Vaticano

¹⁵² Euclides Marchi, ao analisar documentos episcopais brasileiros do início do século XX, afirma que o espaço do altar era interditado às mulheres e a confissão deveria ser realizada em público devido à idéia corrente no catolicismo de que a natureza feminina era mais propensa ao pecado. In: De santas a suspeitas e pecadoras. **Significação**. Curitiba: Annablume. Nov. 2000 (14). p. 243.

¹⁵³ SALAS, Maria. Op. cit., p. 95.

¹⁵⁴ **Concílio Vaticano II**: o apostolado leigo. 18 abr. 1965. Petrópolis: Vozes, 1966. p. 16.

II pretendia estabelecer relações mais horizontais. Um exemplo dessa nova postura foi o decreto do ecumenismo. Até então a postura da Igreja Católica perante as outras religiões cristãs era de confronto, apesar do Concílio Vaticano II ainda considerar a religião católica como a verdadeira representante de Cristo na Terra, abriu a possibilidade do convívio mais harmonioso com as demais religiões cristãs.

Promover a restauração da unidade entre todos os cristãos é um dos principais propósitos do sagrado Concílio Ecuménico Vaticano II. Pois Cristo Senhor fundou uma só e única Igreja. Todavia, são numerosas as Comunhões cristãs que se apresentam aos homens como a verdadeira herança de Jesus Cristo. Todos, na verdade, se professam discípulos do Senhor, mas têm pareceres diversos e caminham por rumos diferentes, como se o próprio Cristo estivesse dividido. Esta divisão, porém, contradiz abertamente a vontade de Cristo, e é escândalo para o mundo, como também prejudica a santíssima causa da pregação do Evangelho a toda a criatura. O Senhor dos séculos, porém, prossegue sábia e pacientemente o plano de sua graça a favor de nós pecadores. Começou ultimamente a infundir de modo mais abundante nos cristãos separados entre si a compunção [sic] de coração e o desejo de união. Por toda a parte, muitos homens sentiram o impulso desta graça. Também surgiu entre os nossos irmãos separados, por moção da graça do Espírito Santo, um movimento cada vez mais intenso em ordem à restauração da unidade de todos os cristãos¹⁵⁵.

Percebe-se que não se tratava mais de lutar contra os inimigos protestantes, mas convidá-los a compartilhar do amor em Cristo. O Concílio cria a possibilidade de um convívio pacífico entre os cristãos, colocando as outras religiões cristãs e o catolicismo como leituras diferentes dos ensinamentos de Cristo. Essa leitura do evangelho diferenciada dos protestantes e dos católicos era o que provoca uma disparidade em suas ações. Poderíamos pensar que essa nova percepção sobre os demais cristãos era um indicativo de que a Igreja Católica estava aceitando o “outro”, por intermédio de uma postura mais democrática.

Essa nova postura da Igreja é perceptível no apostolado leigo. Além da relação mais próxima entre o padre e o fiel, também se observa que o foco de atuação do movimento leigo não se restringia à sua paróquia ou país, sendo assim as organizações internacionais que atuavam entre populações pobres em continentes distantes foram incentivadas por Roma. Essa visão mais cosmopolita se devia, segundo o Concílio Vaticano II, “a emigração das populações, a multiplicação dos mútuos liames e a facilidade dos meios de comunicação, já não se permite a nenhum grupo social permanecer fechado em si”¹⁵⁶.

¹⁵⁵ **DECRETO UNITATIS REDINTEGRATIO:** SOBRE O ECUMENISMO. Disponível em: <www.vatican.va/archive/hist_councils/>. Acesso em: 25 set. 2005. Grifos meus.

¹⁵⁶ **Concílio Vaticano II:** o apostolado leigo..., p. 16.

No entanto, algumas preocupações se aprofundam, como a proteção ao matrimônio, justamente devido à proliferação de leis favoráveis ao divórcio, por isso uma das maneiras do leigo servir ao apostolado era manter a indissolubilidade e santidade desse sacramento. A questão da pobreza também era tratada quando se estimulava a participação dos cristãos na elaboração da legislação civil, para que as necessidades das famílias como a moradia, a educação, a condição de trabalho e o seguro social fossem respeitados. O concílio lembrava que a família “se apresenta como um santuário íntimo da Igreja pelo mútuo afeto de seus membros e pela oração feita a Deus em comum”¹⁵⁷, por isso a necessidade de torná-la equilibrada.

O Concílio recomendava ao apostolado familiar algumas obras dignificantes como adotar crianças abandonadas, acolher estrangeiros, cooperar com as direções das escolas, ajudar adolescentes com meios materiais e conselhos, auxiliar na catequese, ajudar na preparação dos noivos, apoiar casais em crise e acolher os idosos.

Ao tratar das formas de apostolado, o Concílio listava as formas individuais que seriam mais flexíveis e as tradicionais, como a Ação Católica, que deveria seguir os parâmetros instituídos desde Pio XI. Além disso, os leigos deveriam receber a orientação espiritual e doutrinária dos sacerdotes. Nesse sentido, algumas normas anteriores ao concílio permaneceram.

Por outro lado, o concílio permitia certa autonomia dos leigos para organizar e dirigir novas associações, porém estas associações deveriam tomar o cuidado de se manter de acordo com os dogmas e preceitos católicos, caso contrário as associações não poderiam receber a denominação de participante da instituição¹⁵⁸.

Apesar de conceder a autonomia aos leigos para organizarem associações, o concílio também apontava para o fato dos fiéis cuidarem em não dispersar as forças com a fragmentação do movimento católico em várias frentes, o que diminuiria os efeitos do trabalho. Por isso, observava que isso pode ocorrer quando “sem motivo suficiente ou quando se conservam associações de vida já inútil ou de método antiquado”¹⁵⁹.

Sendo assim, o concílio recomendava que os padres e leigos observassem qual associação seria mais eficaz em cada localidade e a estimulasse em detrimento

¹⁵⁷ Ibidem, p. 17.

¹⁵⁸ Ibidem, p. 29.

¹⁵⁹ Ibidem, p. 25.

de outras. Quanto ao papel feminino, pouco é comentado, apenas se mencionava o fato das mulheres estarem cada vez mais ativas na sociedade e por isso era muito importante a ampliação da participação feminina no apostolado da Igreja.

O texto do Concílio estava mais centrado nas atividades que os leigos deviam desenvolver do que na separação de obrigações entre os grupos, ou seja, se os leigos devem se organizar por faixa etária, por classe social ou por gênero. Sendo assim não encontramos referências específicas às mulheres. No texto sobre o apostolado leigo era lembrada a representação de Nossa Senhora como intercessora entre os homens e Jesus, e o seu papel de colaboradora na Redenção, expondo que Maria, ao levar sua vida terrena cheia de trabalhos e de obrigações para com sua família, sempre esteve junto de Cristo ajudando-o em sua obra. Essa representação era recorrente no catolicismo como já mencionado anteriormente.

No trecho que explanava sobre a figura de Cristo, o texto do concílio procurava enfatizar mais o aspecto humano de Jesus, do que ao que remete a sua origem real da Casa de Davi. Além disso, o texto apontava que Cristo estava em todos os homens “sejam parentes sejam estranhos”¹⁶⁰. A seguir continuava indicando Jesus como modelo para os católicos “Seguindo a Jesus pobre, não se deprime na pobreza nem se envaidecem com a abundância dos bens temporais. Imitando a Cristo humilde, não ambicionam a glória vã”¹⁶¹.

Cristo não era a única representação social utilizada como modelo de comportamento para os fiéis. Como mencionado por vários autores, muitas representações femininas tiveram a mesma finalidade entre as fiéis, entre elas Nossa Senhora, Santa Mônica, Santa Rita e Maria Madalena.

Em 1969, o Papa Paulo VI decretou que Maria Madalena¹⁶² sofreu uma injustiça ao ter associada a sua figura com a de uma prostituta, dizendo que na verdade houve um engano de interpretação do Evangelho, pois Maria, a prostituta, seria outra e não a discípula querida de Cristo. Poderíamos pensar que isso seria um indício de uma nova postura da Igreja a respeito das mulheres.

¹⁶⁰ Ibidem, p. 8.

¹⁶¹ Ibidem, p. 8.

¹⁶² Em 1969 o Vaticano reconheceu o equívoco cometido com respeito à Maria Madalena, ou seja, que o papa Gregório, o Grande, no século VI, teria confundido Maria Madalena com outra Maria que seria prostituta. Após reparar o erro, o Papa Paulo VI teria afirmado que Maria Madalena era apóstola de Cristo. ACOCCELA, J. A pecadora santa: os dois mil anos de obsessão por Maria Madalena. In: BURSTEIN, A. J. **Maria Madalena**: os segredos da mulher mais instigantes da Bíblia. Rio de Janeiro: Ediouro, 2006.

Segundo Zilda Fernandes RIBEIRO,¹⁶³ o documento *Gaudium et spes*, coerente com as mudanças do mundo na década de 1960, apontava para a luta feminista pelo reconhecimento da igualdade entre homens e mulheres e a necessidade de se criar uma visão positiva do corpo feminino na Igreja. Em outros documentos oficiais da Igreja do período, como as Conferências de Medellín e a de Puebla, Maria Pilar AQUINO¹⁶⁴ diz que apesar da linguagem expressa nesses documentos ainda ser de caráter androcêntrico e sexista, propiciou às mulheres uma nova missão e identidade como co-agente da construção da história e da renovação da Igreja.

Um indicativo de que o Concílio Vaticano II estava promovendo mudanças na forma de conceber o papel feminino na instituição é perceptível no pedido de Paulo VI de incorporar nos trabalhos do Concílio 23 mulheres (10 religiosas e 13 leigas). Tal atitude foi motivo para anedotas, como sugerir que nos intervalos para as mulheres foram criados lugares à parte ao dos bispos para tomar o café. Não obstante o constrangimento provocado por essas ironias, as mulheres participaram ativamente do Concílio, integrando comissões de trabalho e solicitando alterações no texto conciliar em trechos que poderiam denotar diferenciação entre homens e mulheres¹⁶⁵.

Além disso, as mudanças empreendidas pelo Concílio, no sentido de tornar a Igreja um espaço mais democrático e voltado aos pobres, provocou um questionamento entre as mulheres que participavam dos movimentos leigos e religiosos no sentido de repensar o seu papel na Igreja e na sociedade, dando estímulo a uma literatura de teologia feminista combativa até os dias de hoje na Igreja¹⁶⁶.

Quanto à questão da participação leiga nos documentos das Conferências Episcopais da América Latina, de Medellín e de Puebla, ambos os documentos estavam preocupados em adaptar as mudanças propostas pelo Concílio Vaticano II à realidade latino-americana.

O documento de Medellín em seus tópicos sobre os diversos assuntos abordados apresentava os seguintes itens: diagnóstico, princípios e recomendações.

¹⁶³ RIBEIRO, Ivete. Op. cit.

¹⁶⁴ AQUINO, Maria Pilar. **A Teologia, a Igreja e a Mulher na América Latina** ..., p. 335.

¹⁶⁵ SALAS, Maria. Op. cit., p. 90-91.

¹⁶⁶ AQUINO, Maria Pilar. **Teologia Latino-americana da Libertação** ..., p. 338.

Neste sentido, sobre o apostolado leigo o documento primeiramente apresentava a situação da religiosidade da população latino-americana, enfatizando que a população era extremamente crente, porém a sua fé misturava-se muito ao misticismo. Aliás, o documento indicava que entre a população existiam várias vivências a respeito da religião. Embora a população apresentar uma religiosidade que para alguns estudiosos estava ligada às práticas coloniais, o documento recomendava o respeito e não a imposição a essas práticas. Sendo assim, não se tratava de impor o catolicismo vindo de Roma, como anteriormente, mas entender o catolicismo praticado pelos fiéis latino-americanos e a partir dele evangelizar a população.

Outra preocupação corrente no documento de Medellín era quanto à situação de pobreza dos países latino-americanos. Em vários momentos era enfatizada a necessidade do desenvolvimento para promover a justiça e a paz nesses países. Muito embora o documento tratasse da questão da desigualdade social e a necessária intervenção, o documento condenava a aproximação de alguns membros do clero das idéias socialistas e atéias. Os documentos de Medellín indicavam algumas formas de pastorais: a familiar, das massas e da elite.

Ao tratar da pastoral da família ressaltava que o grupo familiar continuou a ser considerado como portador de um “papel primordial tanto no campo social, quanto no cultural, no ético e no religioso”¹⁶⁷. O documento apontava uma crise na estrutura familiar latino-americana por causa da proliferação do divórcio, a busca pelo prazer e o problema demográfico. Tal crise familiar poderia ter graves repercussões na sociedade, por isso a pastoral familiar deveria ter prioridade na planificação da pastoral de conjunto. O documento sugeria que a pastoral fosse “planejada em diálogo com os casais que, por sua experiência humana e pelos carismas próprios do sacramento do matrimônio, podem auxiliar eficazmente em sua elaboração”¹⁶⁸.

Entre as metas e orientações para a pastoral familiar estavam a necessidade de inculcar nos jovens uma educação para o amor que subjuga a sexualidade, preparando-os para o casamento. Nos casais jovens, desenvolver o compromisso com uma paternidade responsável, demonstrar que o diálogo familiar era importante para a coesão e harmonia do lar. A família deveria ser a igreja doméstica. Promover

¹⁶⁷ DOCUMENTOS DO CELAM ..., p. 111.

¹⁶⁸ Idem.

a integração entre as famílias, inclusive a abertura de famílias de melhores condições para aquelas que possuíam dificuldades. O documento prosseguia afirmando que deveria “fazer de nossas famílias uma força viva a serviço da construção da Igreja, do desenvolvimento e da realização das necessárias transformações em nosso continente.”¹⁶⁹

Na pastoral das massas o documento propunha seguir uma linha pedagógica que:

- a) Assegure uma séria reevangelização das diversas áreas humanas do continente;
- b) Promova constantemente uma reconversão e uma educação de nosso povo na fé, em níveis cada vez mais profundos e maduros, seguindo o critério de uma pastoral dinâmica que, em consonância com a natureza da fé, impulse o povo fiel para a dupla dimensão personalizante e comunitária entre as recomendações pastorais.”¹⁷⁰

O documento recomendava ainda a formação do maior número possível de comunidades eclesiais nas paróquias, sobretudo na zona rural e entre os marginalizados das cidades. Essas comunidades deveriam permanecer sob a dependência de um bispo. A comunidade deveria ser formada na medida em que os seus membros adquirissem um sentido de pertença, levando-os à solidariedade no cumprimento de uma missão. A participação nessa missão observaria uma posição “ativa, consciente e frutificante na vida litúrgica e na convivência comunitária.”¹⁷¹

A pastoral das massas deverá adotar uma exigência cada vez maior para conseguir personalização e vida comunitária, de modo pedagógico, respeitando as etapas diversas no caminho para Deus. Respeito que não significará apenas aceitação e imobilismo, mas também um convite a uma vivência mais plena do Evangelho e a uma conversão reiterada. Para este fim, se torna necessária a estruturação de organismos pastorais (nacionais, diocesanos, paroquiais) e a utilização dos meios adequados, como os de comunicação social, para uma catequese apropriada, missões baseadas sobretudo em núcleos familiares ou de bairros etc, que dêem um sentido de vida mais de acordo com as exigências do Evangelho.¹⁷²

É verificável a sensibilidade dos bispos latino-americanos às diferenças do sentimento religioso da população e que a ação pastoral para as massas deveria ter em mente essas diferenças e respeitá-las entendendo-as como um dos caminhos para se chegar até Deus. Isto não significava que não houvesse a interferência do clero no sentido de modificar essa vivência religiosa popular, porém a abordagem

¹⁶⁹ Ibidem, p. 113.

¹⁷⁰ Ibidem, p. 136.

¹⁷¹ Ibidem, p. 138.

¹⁷² Idem.

não seria mais autoritária e impositiva, mas um “convite a uma vivência mais plena do evangelho”, leia-se o evangelho do ponto de vista de Roma.

Na pastoral das elites, o documento apontava alguns grupos que fariam parte desta elite latino-americana. Entre os princípios propostos pelo documento estavam que a evangelização deveria orientar-se por uma fé pessoal e adulta que aceitasse os constantes desafios do mundo atual. A evangelização das elites deve ser concretizada pelo testemunho pessoal e comunitário, expresso pelo compromisso temporal com os valores de justiça e fraternidade.

Nas recomendações gerais para a pastoral da elite estavam:

1. É necessário animar, dentro das elites, as minorias comprometidas, criando – enquanto possível – equipes de base que façam uso da pedagogia da revisão da vida, fazendo-as compreender que são, simultaneamente, apóstolos de seu próprio ambiente, e estimulando, além disso, contatos com os demais grupos na vida paroquial, diocesana e nacional. Esta pastoral das elites não deve ser separada da pastoral geral da Igreja.
2. Procuremos que os sacramentos e a vida litúrgica, com base numa relação pessoal com Deus e com a comunidade, adquiram o sentido de apoio e desenvolvimento, o amor de Deus e do próximo, como expressão da comunidade cristã.
3. Na formação do clero, é preciso dar maior atenção a este tipo de pastoral especializada, preparando-se – também mediante estudos profissionais e técnicos quando for preciso – assessores especializados para estes grupos¹⁷³.

Pelas recomendações para orientar os trabalhos com a pastoral da elite, percebe-se que havia toda uma estratégia da parte do clero latino-americano para aconselhar os membros destas pastorais, possivelmente pelo valor social que estas pessoas tinham. Até equipes especiais de profissionais técnicos foram idealizadas para atender a demanda desse grupo de fiéis. Além disso, era enfatizada a importância dessas pessoas da elite como exemplos vivos de comportamento cristão com a expressão “apóstolos de seu próprio ambiente”, porém deveriam permanecer sob a tutela da autoridade eclesial local. O documento apontava a preocupação com a crescente autonomia conquistada pelos movimentos leigos de elite em décadas anteriores, ao afirmar que esta pastoral não deveria ser separada da pastoral geral da Igreja.

Em 1979, na Conferência de Puebla foi enfática, no que concernia aos leigos, a tarefa evangelizadora com a promoção da justiça dos povos. A tarefa evangelizadora deveria ter em vista o processo desigual de desenvolvimento industrial e urbano dos países, bem como a sua transformação cultural que

¹⁷³ Ibidem, p. 143.

poderiam aprofundar as diferenças socioeconômicas, afetando sobretudo as classes baixas.

O documento apontava a contribuição de Medellín na evangelização na América Latina, inspirando novas experiências nesta área. Essas novas experiências encontraram desafios e obstáculos como citado pelo documento:

Houve crises que afetaram, naturalmente, o laicato latino-americano e, em especial, o laicato organizado que sofreu não só os embates da agressividade da própria sociedade – repressão dos grupos de poder – mas também aqueles gerados por uma forte ideologização, por desconfianças mútuas e nas instituições, que levaram inclusive a dolorosas rupturas dos movimentos leigos entre si e com seus pastores¹⁷⁴.

O documento fazia menção às ditaduras militares e à perseguição que elementos do laicato organizado sofreram devido as suas novas práticas evangelizadoras. Ao tratar do leigo na Igreja e no mundo, o documento indicava a contribuição destes na construção de uma comunidade de fé, de oração e de caridade, por meio da catequese, dos sacramentos e da ajuda ao próximo. O leigo tinha o seu raio de ação na própria sociedade por seu testemunho de vida, por suas palavras e por suas atitudes, com a finalidade de instaurar o Reino de Deus.

Pelo documento, os leigos deveriam dar atenção especial à família, à educação e à comunicação social. A participação política também era incentivada pelo documento, seja na ação de votar, quanto na militância em partidos políticos ou no exercício de cargos públicos.

Para tanto, os leigos deveriam receber a preparação nos próprios movimentos e associações que participavam, assim como em “institutos adequados e no contato com seus pastores.”¹⁷⁵ Os seus trabalhos pastorais deveriam ter como referência a fé, o evangelho e a doutrina social da Igreja. Sobre isso o documento afirmava:

Por outro lado, o leigo deve trazer ao conjunto da Igreja a sua experiência de participação nos problemas, desafios e urgências do seu ‘mundo secular’ – de pessoas, famílias, grupos sociais e povos – para que a evangelização eclesial se enraíze com vigor. Neste sentido, será preciosa contribuição do leigo, pela sua experiência de vida, competência profissional, científica e trabalhista, de sua inteligência cristã, tudo quanto possa contribuir para o desenvolvimento, estudo e investigação do ensinamento social da Igreja¹⁷⁶.

¹⁷⁴ Ibidem, p. 480.

¹⁷⁵ Ibidem, p. 482.

¹⁷⁶ Ibidem, p. 483.

Percebe-se que a competência dos leigos era reconhecida, sobretudo porque eles agregavam aos seus conhecimentos a experiência de seus cargos profissionais, o que o clero por si só não poderia contemplar.

Entre os critérios para a pastoral do laicato organizado, estava prevista a participação dos leigos na planificação e nos organismos de decisão. O apostolado organizado deveria prestar aos seus associados a ajuda, o incentivo e a iluminação em seu compromisso político.

Não obstante o fato do documento de Puebla reconhecer a importância dos leigos na evangelização, o texto preocupava-se com alguns perigos desta participação, como a clericalização do laicato, que reduziria a sua inserção na sociedade; o ministério dos leigos não devia ser individual, mas sim comunitário, e por fim, a participação ativa de alguns não podia intimidar a participação dos demais.

Na avaliação da Conferência de Puebla sobre o apostolado leigo nos últimos anos que antecederam o encontro dos bispos, os movimentos tornaram-se extremamente politizados, promovendo o esvaziamento das dimensões evangelizadoras das pastorais. Alguns movimentos leigos sofreram distorções por estarem muito atrelados à hierarquia, por outro lado, em outros casos havia uma grande autonomia dos grupos, provocando o seu desprendimento da comunidade eclesial.

Neste sentido, percebe-se pelos documentos do Concílio Vaticano II, encíclicas papais e nos documentos do CELAM em Medellín e Puebla no decorrer das décadas de 1960 a 1970, que um novo projeto de participação laica estava em construção. Algumas permanências podem ser observadas como idéias ligadas à Doutrina Social da Igreja ou outras sobre a Ação Católica. Por outro lado, algumas mudanças estavam em vista, como uma Igreja para os pobres e uma preocupação com movimentos pastorais de massa, sobretudo na América Latina.

Segundo Maria José Rosado NUNES¹⁷⁷ a concepção das CEBs que são apresentadas nos textos dos intelectuais ligados a elas é a de que as Comunidades eram a solução contemporânea para o movimento leigo, seria uma saída da modernidade sem voltar ao passado. Segundo Michael LÖWY¹⁷⁸ as CEBs, por

¹⁷⁷ NUNES, Maria José Rosado. **Eglise, sexe et pouvoir** ..., p. 192-193.

¹⁷⁸ LÖWY, Michael. **Marxismo e Teologia da Libertação**. São Paulo: Cortez, 1991. (Coleção polêmicas do nosso tempo).

defenderem a escolha individual e estimularem novas formas de solidariedade, não podem ser identificadas com as formações sociais tradicionais, pré-modernas.

A pesquisa de Maria José Rosado NUNES indica que a maior parte dos membros das CEBs são migrantes, então essas comunidades funcionariam como espaços de sociabilidade que garantiriam a mobilização das famílias e da vizinhança na reinterpretação das normas e valores no interior das relações sociais. Nessa experiência social das CEBs, cada participante é valorizado, ao contrário da vida anônima das cidades¹⁷⁹.

Ainda que o caráter ecumênico e autônomo das CEBs, Maria José Rosado NUNES afirma que o elemento de catolicidade destas comunidades não pode ser menosprezada, porque elas fazem parte do aparato institucional da Igreja. Deve-se ter isso em mente, sobretudo quando a perspectiva do estudo remete às questões de gênero, pois a posição assumida pelos participantes das CEBs era coerente com estatuto de feminino e masculino defendidos pelo catolicismo.

Portanto, as relações estabelecidas no interior das CEBs estavam submetidas à doutrina da Igreja e as comunidades estavam integradas a uma rede internacional da qual os participantes não têm controle. Para NUNES as CEBs faziam parte de um sistema católico estruturado e por isso, para compreendê-las, é necessário inseri-las em seu lugar nesse sistema.

As comunidades foram constituídas a partir da aprovação eclesiástica e estavam ligadas a uma paróquia. Segundo NUNES as CEBs são os elementos inovadores na nova proposta de pastoral. Além disso, são mobilizadoras por essência, ao contrário dos outros fiéis que se restringiam à participação nas missas e nos sacramentos, os participantes das CEBs eram os católicos “à frente do tempo”. Os participantes eram reconhecidos e se reconheciam em si mesmos como “uma comunidade”, e eram reconhecidos como pertencentes à Igreja.

Segundo NUNES grande parte desses participantes eram mulheres pobres e assumiam papel de liderança nestas comunidades. Para a autora há uma estreita ligação entre as CEBs e a nova proposta de Igreja engendrada na década de 1960, na qual engajamento político e fé andavam juntas. Pode-se cogitar que esta nova concepção de Igreja e as práticas que dela floresciam permitiram a transformação

¹⁷⁹ NUNES, Maria José Rosado. **Eglise, sexe et pouvoir** ..., p. 206.

da ação e da construção da subjetividade das mulheres leigas que participaram das CEBs.

Ao estudar as encíclicas papais e demais documentos oficiais da Igreja do século XX sobre a participação leiga no trabalho de evangelização percebe-se que no decorrer deste século o leigo tinha um lugar importante para o discurso oficial. Seja no caso da igreja ultramontana, que acreditava no poder das fileiras dos fiéis para combater os seus inimigos, seja pela igreja pós-conciliar, que apostou nos fiéis para empreender mudanças democratizantes na instituição.

Quanto à questão de gênero, nota-se que o discurso oficial expresso nas encíclicas se mostrava contraditório no período ora analisado. No início do século XX a Igreja Católica promovia a mulher como o esteio moral do lar, mas simultaneamente a delegou um lugar secundário na instituição e na sociedade. O catolicismo pós-conciliar também se mostrou ambíguo, pois ao mesmo tempo em que permitiu a participação feminina nos trabalhos do concílio, no momento de colocar em prática as propostas, foi ineficaz.

2 ENTRE REPRESENTAÇÕES SAGRADAS E PROFANAS¹⁸⁰: A LITERATURA MORALISTA DA SALVAÇÃO

... Mas, quanto mais copiosa e rica não será a colheita se, ao lado desse pugilo de sacerdotes – que nós auguramos sempre mais idôneos para arcarem com um trabalho cada vez mais ingente – se unirem compactas falanges de leigos bons e fiéis que auxiliem os sacerdotes a preparar ou completar seu ministério e mesmo, se em alguns lugares necessário for, supri-lo em parte, como, por exemplo, no ensino às crianças.

Antes de tudo vos recomendamos que ponhais todo cuidado em formar e modelar as almas daqueles que queriam militar nas fileiras da Ação Católica; porquanto, para exercer eficazmente o apostolado nesta época, é muitíssimo necessária a formação religiosa, moral e social. Por isso não se deve, no começo, reunir fiéis em vistosas aglomerações, mas selecionar pequenos grupos que, instruídos na doutrina e na prática, como força do fermento evangélico, afervorem e levanten toda a massa...¹⁸¹

No Brasil as orientações do Papa Pio XI foram bem recepcionadas por alguns cardeais, entre eles, Dom Sebastião Leme¹⁸² que promoveu uma série de ações para incentivar a participação leiga nas fileiras católicas. Essa fase do catolicismo brasileiro recebeu várias denominações dos estudiosos como Restauração Católica, Neocristandade, catolicismo internalista ou de salvação.

Grosso modo, poderíamos definir tal fase como uma variante do movimento conservador ultramontano que reforçava o poder da Igreja Católica frente às mudanças modernizantes¹⁸³. Contudo, a abordagem que este catolicismo assumiu

¹⁸⁰ “Sagrado, Sacro: Sagrado e profano são dois termos correlativos que só têm sentido um pelo outro. Formam um quadro essencial do pensamento, estabelecendo, por assim dizer, a priori. Mas se estes dois termos não se distinguem senão pela sua separação recíproca (...) Pode-se dizer também que, na maior parte dos casos, os seres ou as coisas sagradas são aqueles que defendem e protegem das interdições, ao passo que os seres ou as coisas profanas são aqueles que estão submetidas a essas interdições e que só entram em contato com os primeiros de acordo com ritos definidos (...) Sagrado é a sede de uma potência, de uma energia que age sobre o profano, (...) enquanto que o profano só tem o poder de provocar a descarga dessa energia, ou, em certos casos, inverter, fazendo-a passar de uma para outra das duas formas acima distinguidas, da forma pura e benfazeja à forma impura e maléfica”. In: LALANE, André. **Vocabulário técnico e Crítico da Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 1990. p. 974-975. Neste capítulo a intenção em adotar estes termos seria justamente no sentido de demonstrar como os autores morais transitavam entre o sagrado e o profano no período analisado, ora empregando representações religiosas, ora utilizando representações cotidianas.

¹⁸¹ PIO XI, Papa. **Sobre a Ação Católica**. 27 out 1935. Petrópolis: Vozes, 1950. p. 5.

¹⁸² Dom Leme nasceu no dia 20 de janeiro de 1882 e morreu no dia 17 de outubro de 1942. O prelado foi o terceiro arcebispo do Rio de Janeiro. Teve uma formação essencialmente romana, o que transparecerá em sua atuação como bispo e arcebispo nas décadas de 1930 e 1940. In: DIAS, Romualdo. **Imagens da Ordem: a doutrina católica sobre a autoridade no Brasil (1922-1933)** São Paulo: UNESP, 1996. p. 52.

¹⁸³ O termo modernizante no caso do ultramontanismo se referia às ações e às idéias oriundas do liberalismo, do socialismo, do protestantismo, dos avanços tecnológicos e as mudanças na família. In: AZZI, Rioldo. **A vida religiosa no Brasil: enfoques históricos**. São Paulo: Paulinas, 1983. pp. 75-76.

na década de 1920 a partir das orientações do Papa Pio XI, foi da defesa militante e atuante na sociedade, ao contrário da fase anterior, mais retraída.

Neste contexto, o braço leigo de apoio à Igreja adquiriu grande importância, atuando em várias frentes na sociedade brasileira e divulgando os parâmetros católicos de fé e comportamento. As diretrizes dos cardeais nas cidades estavam voltadas para um grupo de militantes de classe média que eram estimuladores desse movimento na sociedade.

Este grupo realizava muitas atividades, entre elas, a publicação de artigos em jornais, em revistas e livros visando difundir as diretrizes do catolicismo para um público mais amplo. Portanto, poderíamos pensar esse grupo como intermediários dos ensinamentos e orientações ortodoxas da Igreja para um público leitor de católicos.

A ação desses intermediários foi intensa a partir da década de 1920 no Brasil, porém qual seria a situação assumida por estes autores diante das mudanças que a Igreja Católica promoveu na década de 1960? Como representar uma linha do catolicismo que não era mais condizente com as novas orientações da Igreja? Mas, sobretudo, como os seus escritos trataram de questões relativas à moral católica?

O objetivo deste capítulo é perceber a articulação do grupo de escritores moralistas com uma determinada linha católica brasileira e a sua forma de compreender e representar as funções do masculino e do feminino na sociedade.

Para tanto, esta tese analisa dois autores morais que considera representativos de uma visão “tradicional” de sociedade e de Igreja. Neste sentido, estes autores posicionaram-se de maneira contrária às idéias de esquerda que começaram a nortear o pensamento católico brasileiro na década 1950.

Estes autores defendiam um catolicismo da salvação individual por intermédio da preservação da moral, por isso em seus livros tratavam de questões relativas ao comportamento dos jovens, do casamento e do papel masculino e feminino na sociedade.

Os autores escolhidos para análise nesta tese foram Gustavo Corção e Emir Calluf. A escolha se justifica em cada caso por um motivo específico. Gustavo Corção era um engenheiro que a partir da década de 1930 começou a militar no catolicismo se integrando ao Centro Dom Vital¹⁸⁴. Nas décadas de 1950 a 1970 se

¹⁸⁴ O nome do Centro foi escolhido para homenagear um bispo capuchinho que na época do império havia entrado em confronto com a coroa em defesa dos princípios ultramontanos. In: AZZI, Riolando;

posicionou totalmente contrário às idéias de esquerda e se manifestou de maneira contundente na defesa dos parâmetros morais da Restauração Católica.

Emir Calluf, o outro autor analisado neste capítulo, era um padre em Curitiba que desempenhou várias funções. Além de pároco, Emir Calluf foi padre diretor da Arquiconfraria das Mães Cristãs, escritor de vários livros e articulista em jornais locais, bem como apresentador de programa televisivo. Em suas ações demonstrava extrema repulsa às idéias de esquerda, porém em suas posições sobre questões morais mostrou uma certa autonomia em relação às orientações papais, como o seu posicionamento favorável ao uso da pílula anticoncepcional.

Ainda que as especificidades de cada um dos autores tratados neste capítulo, defendemos que eles são representativos de uma corrente do catolicismo brasileiro que divulgava um modelo de comportamento para os seus leitores. O que nos interessa na divulgação desses modelos é justamente o papel destinado às mulheres nesta visão católica, para compreendermos as representações recepcionadas pelas participantes das associações leigas construídas pelo viés do catolicismo ultramontano. A articulação deste capítulo com as outras partes da tese é que a partir do estudo destes autores morais é possível aferir quais eram as representações que poderiam normatizar as ações das mulheres participantes do movimento leigo na Igreja Católica.

2.1 CATOLICISMO DA SALVAÇÃO E O PROJETO DE SOCIEDADE

Os autores analisados neste capítulo tinham estreita ligação com uma linha católica brasileira denominada Restauração Católica, que se originou na década de 1920 seguindo as orientações de Pio XI. De acordo com Riolando AZZI a expressão Restauração Católica começou a ser utilizada pelos bispos brasileiros a partir do lema de Pio XI “Restaurar todas as coisas em Cristo”, ou seja, restaurar no mundo terreno a influência da Igreja Católica¹⁸⁵.

A representação de Cristo como rei, no caso do catolicismo da restauração, tinha o objetivo de enfatizar que o poder da Igreja, porta-voz de Deus no mundo, era maior do que o poder do Estado. Cristo era rei do mundo e não se limitava a um

GRIJP, Klaus Van Der. **História Igreja no Brasil**: ensaio de interpretação a partir do povo. Petrópolis: Vozes, 2008. Tomo II (terceira época 1930-1964). p. 243.

¹⁸⁵ AZZI, Riolando. **A Neocristandade** ... p. 21.

território como os outros governantes. Neste sentido, a Restauração Católica frisou a importância do reconhecimento do poder de Cristo na sociedade e por isso a representação de Cristo-Rei tornou-se emblemática para o movimento¹⁸⁶.

O pontificado de Pio XI encerrou um período de retração da Igreja Católica que desde o século XIX reagira diante das ameaças das idéias liberais, socialistas, protestantes entre outras que questionavam a visão católica de mundo. Na década de 1920 com a assinatura do Tratado de Latrão, o Vaticano teve o seu território garantido pelo governo italiano, sendo assim, Pio XI assumiu um discurso mais combativo e ativo em suas encíclicas, tendência que se manteve no pontificado seguinte de Pio XII.

Enquanto a Igreja ultramontana do século XIX centrou sua atenção no reforço da hierarquia e na formação do clero, adotando uma postura defensiva, a posição da Igreja a partir da década de 1920 é de uma instituição que se afirmava no mundo como portadora da mensagem religiosa.

De acordo com Riolando AZZI¹⁸⁷ o termo mais apropriado para aplicar a este novo catolicismo brasileiro é o de sacralização da sociedade, porque a idéia de que se deveria ressacralizar a sociedade brasileira em consonância com os dogmas católicos estava subjacente ao seu projeto pastoral. A sacralização da sociedade apregoada pelos prelados significava a imposição do catolicismo como a única religião permitida no território nacional, ou seja, recuperar o *status* de religião oficial que a Igreja possuía no período colonial e imperial.

A ação da restauração católica tinha duas linhas principais. A primeira seria o reforço dos dogmas católicos e a segunda consistia na valorização da moral católica, no que se referia à conduta individual e à vida familiar. Por isso alguns estudiosos denominam este catolicismo de internalista ou de salvação, pois um dos focos principais de sua ação pastoral era a salvação individual por intermédio do cumprimento das normas morais da Igreja¹⁸⁸.

O catolicismo erigido pela Igreja a partir da década de 1920 promoveu o laicato católico de classe média urbana e os grupos intelectuais ligados à Igreja como seu principal foco, sendo que a expressão por excelência deste catolicismo se

¹⁸⁶ AZZI, Riolando; GRIJP, Klaus Van Der. Op. cit., p. 190.

¹⁸⁷ AZZI, Riolando; GRIJP, Klaus Van Der. Op. cit., p. 11.

¹⁸⁸ AMARAL, Roniere. Op. cit. De acordo com AMARAL esse catolicismo seria de cunho tradicional e internalista, ou seja, seria um catolicismo amparado no cumprimento de normas e condutas preocupado sobremaneira com a salvação individual.

dava nos momentos rituais como batismos, missas e casamentos. Segundo AMARAL o catolicismo de internalização possuía três funções na sociedade brasileira. A primeira seria a modernização da Igreja adaptando-se às mudanças da sociedade; a segunda função seria a de contestação da ética cristã em relação ao processo de secularização da sociedade, e a terceira função seria manter a cristandade como ideal; neste sentido, era um discurso conservador¹⁸⁹.

Um dos grandes obstáculos do projeto restaurador eram as múltiplas raízes de influências culturais, o que dificultava a imposição de uma única visão de sociedade e de religiosidade com viés romanizado. A premência de fortalecer a ligação entre Roma e o catolicismo brasileiro e, a partir disso, difundir os parâmetros romanos à população, tornou necessária uma ampla rede de atuação de leigos e de colaboradores dos bispos em vários setores sociais.

Na tarefa de implantarem este novo projeto de catolicismo, os bispos brasileiros contaram com a colaboração dos institutos religiosos do país, assim como dos colégios católicos, das associações religiosas e da chamada Boa Imprensa. As lideranças leigas foram de fundamental importância para o fortalecimento dessa nova mentalidade eclesiástica. Portanto, para o projeto de Restauração, os bispos contavam com uma legião de colaboradores a fim de atingir um público mais amplo possível no campo e na cidade, entre os pobres, os ricos e a classe média.

Este projeto de recristianização da sociedade brasileira tinha como mola propulsora a família, sendo assim, ela deveria ser preservada em sua essência sob a forma idealizada da Sagrada Família. A defesa deste modelo idealizado pretendia impedir o avanço das transformações promovidas pela industrialização e a urbanização do país.

A compreensão de sociedade e de sistema familiar que ancorava o discurso dos eclesiásticos era a de que a família seria a célula *mater* da sociedade. Dessa forma, se a intenção era reconquistar o Brasil para Cristo, era necessário começar pelas famílias, para isso a Igreja tinha construído uma série de estratégias para atingir o público feminino principalmente.

A Restauração Católica sofreu abalos com as mudanças sociais e da própria Igreja a partir da metade da década de 1950. Segundo Riolando AZZI com o fim da Segunda Guerra Mundial novas perspectivas iriam emergir no catolicismo.

¹⁸⁹ Ibidem, p. 48.

Uma destas perspectivas enfocava a necessidade de modernização da Igreja para continuar presente na sociedade urbanizada e burguesa. A outra perspectiva defendia a permanência do modelo ultramontano¹⁹⁰.

No fim da década de 1950 o quadro do catolicismo brasileiro havia se modificado consideravelmente com um viés mais social. Neste contexto, alguns membros do clero brasileiro iniciaram a crítica ao catolicismo da restauração, porque este se restringia à salvação individual e dava pouca relevância ao aspecto comunitário¹⁹¹. Portanto, o catolicismo da restauração consistia em oferecer aos indivíduos uma formação moral individual para que o mesmo vivesse de acordo com as normas católicas em sua vida familiar e profissional. Mesmo no quadro de transformações boa parte da Igreja brasileira nas décadas de 1960 e 1970 continuou a desenvolver suas atividades a partir dos parâmetros do catolicismo da restauração, sobretudo nas paróquias¹⁹².

Riolando AZZI afirma que no final da década de 1950 o catolicismo da restauração estava consolidado no Brasil, sendo que a instituição clerical contava com uma grande base de apoio entre os adultos que foram educados nos colégios católicos e entre as mulheres que participavam ativamente das associações religiosas. Os católicos da classe média não sentiam necessidade de modificações na pastoral restauradora; a insatisfação com este modelo estava concentrada em setores intelectualizados do clero.

Para os setores que desejavam mudanças o anúncio do Concílio Vaticano II nutria expectativas de modernização da Igreja. Por outro lado, os setores que concordavam com os parâmetros da restauração católica viam com receio qualquer sinal de mudança e queriam que o Concílio apenas reafirmasse o modelo ultramontano de Igreja. A maior parte do clero brasileiro não via necessidade na convocação conciliar.¹⁹³

Apesar desta aprovação do catolicismo de restauração pelo clero e pela população brasileira, de acordo com Riolando AZZI alguns pontos deste catolicismo começavam a ser questionados. Primeiramente a posição autoritária do clero em

¹⁹⁰ AZZI, Riolando. O Concílio Vaticano II no contexto da Igreja e do Mundo: uma perspectiva histórica. In: MOREIRA, Alberto da Silva; SOARES, Afonso Maria Ligorio; RAMMINGER, Michael. **A primavera interrompida: o projeto Vaticano II num impasse**. Disponível em: [conciliovaticanoii.pdf](#). Acesso em: 8 maio 2008. p. 21.

¹⁹¹ Ibidem, p. 24.

¹⁹² Ibidem, p. 25.

¹⁹³ Ibidem, p. 25-26.

relação aos fiéis, que não era condizente com o imaginário burguês da liberdade individual e a valorização pessoal, cada vez mais comum entre a classe média urbana.

Outro ponto de questionamento era o caráter masculino da administração e do poder na Igreja que se tornou menos atraente às mulheres que estavam conquistando novas posições na sociedade de então. E finalmente, a abordagem com relação ao corpo como lugar do pecado não condizia com a nova mentalidade de cuidado de si e a sexualidade como uma das formas de atingir a felicidade.

É justamente nesta atmosfera de mudança de valores e da perspectiva da Igreja que os autores que analisamos neste capítulo escreveram os seus livros. Eles eram partidários das idéias da Restauração Católica e tentaram defender os princípios morais de um catolicismo conservador. Por isso os seus livros defendiam a permanência dos princípios morais católicos.

2.2 CENTRO DOM VITAL, GUSTAVO CORÇÃO E A REPRESENTAÇÃO DO FEMININO

Que fazer? Lutar. Combater. Clamar. Guerrear. Mas lutar sabendo que lutamos não somente contra a carne e o mundo, mas contra o principado das trevas. É preciso gritar por cima dos telhados que, se o cristianismo se diluir, se a Igreja tiver ainda menos visível o ouro de sua santa visibilidade, se seu brilho se empanar pela estupidez e pela perversidade de seus levitas, o mundo se tornará por um milênio espantosamente, inacreditavelmente, inimaginavelmente estúpido e cruel¹⁹⁴.

Na introdução de seu livro “O século do nada”¹⁹⁵, Gustavo Corção (1896-1978) mencionava que durante boa parte de sua vida profissional como engenheiro da Eletrobrás não se deteve nas questões concernentes à espiritualidade. Esta aproximação deu-se em 1939, na época em que participava do movimento litúrgico e foi assistir uma palestra no mosteiro de São Bento.

A partir de então despertou do mundo da técnica e ascendeu até o mundo de Deus. Gustavo Corção converteu-se ao catolicismo da Restauração com 42 anos e logo depois disso começou a desenvolver atividades ligadas ao ensino e ao jornalismo. O autor foi convidado para ministrar várias palestras no país todo e muitos livros nasceram destas palestras ou de artigos publicados em jornais¹⁹⁶.

¹⁹⁴ CORÇÃO, Gustavo. **O século do nada**. 2 ed. Rio de Janeiro: Record, 1973. p. 15.

¹⁹⁵ Idem.

¹⁹⁶ Entre as obras de Gustavo Corção pode-se citar as seguintes: A Descoberta do Outro (1944), Três Alqueires e Uma Vaca (1946), Lições de Abismo (1950), As Fronteiras da Técnica (1954), Dez Anos

Gustavo Corção participou do Centro Dom Vital e de outro grupo de pensadores que se encontrava na loja de discos “O Pingüim”, na rua do Ouvidor, na cidade do Rio de Janeiro. Naquele período que coincidiu com a Segunda Guerra Mundial Corção posicionou-se contra os regimes autoritários como o fascismo e o Estado Novo. Este grupo de pensadores da loja “O Pingüim” defendia os princípios democráticos na sociedade e não necessariamente os seus membros pertenciam ao catolicismo da Restauração.

A biografia de Gustavo Corção demonstra que o pensador católico, desde muito cedo, manteve uma posição tradicionalista inflamada com a crise que se abateu na Restauração Católica a partir da década de 1950. Porém, antes de vermos a crise pela qual passou Corção e seus companheiros do catolicismo da Restauração, vamos abordar como e de que forma Corção militou na Restauração Católica.

Conforme vimos, a fundação do Centro Dom Vital em 1922 estava associada à atuação de Dom Sebastião Leme, arcebispo do Rio de Janeiro, um dos principais articuladores do projeto de Restauração Católica no país. Segundo Romualdo DIAS, 1922 foi emblemático por ser o ano de comemoração do centenário da independência do Brasil, o que provocou uma atmosfera de euforia nos meios intelectuais, cuja expressão maior foi a Semana de Arte de 1922. Ao mesmo tempo, emergiam movimentos políticos ligados aos anseios da classe média urbana, como o tenentismo¹⁹⁷.

Neste contexto, uma das estratégias da Igreja Católica foi criar um grupo de intelectuais para defender os princípios da ordem social. O Centro se constituiu como um espaço intelectual para a sistematização das idéias dos pensadores católicos que acreditavam que os próprios intelectuais deveriam ser protegidos das idéias modernas como a descrença, o agnosticismo, o materialismo e a vaidade¹⁹⁸.

Segundo Romualdo DIAS o Centro Dom Vital configurou-se como um núcleo aglutinador de forças dos leigos e ao mesmo tempo como meio de mobilização de um grande número de católicos para a causa da Restauração. O campo de ação do Centro dava-se em dois sentidos. O primeiro consistia no trabalho de prospecção do

(1956), *Claro Escuro* (1958), *Machado de Assis* (1959), *Patriotismo e Nacionalismo* (1960), *O Desconcerto do Mundo* (1965), *Dois Amores Duas Cidades* (1967), *O Século do Nada* (1973), *A Tempo e Contra-tempo* (1969) e *Progresso e Progressismo* (1970).

¹⁹⁷ DIAS, Romualdo. Op. cit., p. 89

¹⁹⁸ Ibidem, p. 90.

grupo junto à sociedade com a finalidade de perceber as problemáticas sociais e cooptar novos adeptos. O segundo seria um programa de ação e a atuação dos leigos em sua implantação¹⁹⁹.

De acordo com Romualdo DIAS tais intelectuais formavam um grupo pequeno e homogêneo que apresentava uma constância em suas idéias para fortalecer-se como uma unidade com a finalidade de mobilizar as massas como o movimento operário. Portanto, a idéia da criação do Centro Dom Vital não era apenas promover a produção de um pensamento católico para a elite, mas fomentar vários movimentos ligados à Igreja²⁰⁰.

O papel de aglutinador de massas aparece nos relatórios das atividades do Centro, segundo Romualdo DIAS, onde estão listadas algumas ações do grupo como a fundação do Apostolado da Comunhão Frequente, organização da Confederação Nacional dos Operários Católicos, instalação da Liga Eleitoral Católica²⁰¹ e a criação da Confederação da Imprensa Católica²⁰².

Sendo assim, como Romualdo DIAS nos aponta, o Centro Dom Vital funcionou como um núcleo de mediação entre a ortodoxia da Igreja e a sociedade, pois a dinâmica de atuação do Centro ocorria em duplo movimento: um deles seria o contato com a sociedade com o objetivo de procurar os temas relevantes a ela e, ao mesmo tempo o estímulo aos leigos em sua ação militante; e o outro consistia na organização e fundamentação dogmática dos leigos.

O posicionamento dos organismos de intermediação sofreu transformações diante das mudanças sociais e políticas, bem como das ocorridas no interior da Igreja no século XX. Para entendermos as idéias de Gustavo Corção, devemos analisar um pouco o desenrolar da liderança e da ação do Centro Dom Vital e como isso está articulado a maneira que Gustavo Corção concebia a sociedade e os costumes.

Na década de 1930, em vários momentos sob a direção de Alceu Amoroso Lima e sob a orientação de Dom Leme, o Centro manteve uma postura “neutra” diante de questões políticas. Neste sentido, as organizações que tinham o apoio de Dom Leme recebiam incentivos do governo e as organizações que não possuíam

¹⁹⁹ Ibidem, p. 91.

²⁰⁰ Idem.

²⁰¹ Criada em 1932 por Dom Leme e Alceu Amoroso Lima. DIAS, op. cit. p. 97.

²⁰² DIAS, Romualdo. Op. cit., p. 92.

esse apoio do Arcebispo não recebiam verbas do governo até a substituição por uma diretoria favorável ao prelado²⁰³.

A partir de 1940 algumas mudanças afetaram o funcionamento do Centro. Primeiramente, a adoção por Alceu Amoroso Lima de um catolicismo que compreendia a idéia do humanismo integral de Jacques Maritain²⁰⁴. Com a morte de Dom Leme em 1942 o seu sucessor, Dom Jaime de Barros Câmara não compartilhava das mesmas idéias de Alceu Amoroso Lima que nesta década assumira uma postura mais liberal e democrática, inclusive forçando a sua saída da presidência da ACB (Ação Católica Brasileira)²⁰⁵.

No período de 1961 a 1963, na ausência de Alceu Amoroso Lima que estava em Washington, a direção do Centro Dom Vital ficou sob a responsabilidade de Gustavo Corção. Com o retorno de Alceu Amoroso Lima, as divergências entre eles provocaram uma divisão no Centro²⁰⁶. Gustavo Corção representava a ala dos intelectuais que eram partidários das idéias conservadoras predominantes no Centro nas décadas de 1930 e 1940. Essa divisão, em 1963, culminou com a saída de Gustavo Corção juntamente com duzentos associados do Centro e a fundação de outro grupo denominado "Permanência"²⁰⁷.

O rompimento de Gustavo Corção com o Centro Dom Vital é emblemático porque representou um momento de crise para o catolicismo da Restauração. Muito do trabalho realizado pelo episcopado e pelos leigos ao longo das décadas que antecederam o Concílio Vaticano II, fortaleceu a Igreja Católica no país. Por outro lado, as próprias demandas dos movimentos dos leigos e de alguns eclesiásticos fizeram com que a Igreja tomasse outros rumos na década de 1960. Alguns assumiram integralmente essas mudanças, outros parcialmente, enquanto outros

²⁰³ KORNIS, Mônica. **Centro Dom Vital**. Disponível em: http://www.cpdoc.fgv.br/dhbb/asp/upd_ins_perfil.asp?url=8739_1.asp&tp=1&tpvrb=. Acesso em: 10 jun. 2008.

²⁰⁴ Jacques Maritain (1882-1973) foi um dos filósofos mais importantes para o catolicismo no período entre-guerras. Defensor do neotomismo e da neo-escolástica. Os seus livros pretendiam descompatibilizar a fé católica ao saberes das ciências positivas. Ao adotar o tomismo como referência, Maritain pretendia mostrar a pertinência dessa corrente filosófica para o seu tempo. Para tanto, dedicou-se de corpo e alma para atualizar o tomismo numa perspectiva personalista e cristã. In: JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. **Dicionário Básico de Filosofia**. 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996. p. 174. Apesar de Gustavo Corção também compartilhar das idéias de Maritain, parece que os dois leigos do Centro Dom Vital tinham interpretações diferentes do filósofo. In: VILLAÇA, Antonio Carlos. **O pensamento católico no Brasil**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2006.

²⁰⁵ KORNIS, Mônica. Op. cit.

²⁰⁶ VILLAÇA, Antônio. Op. cit., p. 242.

²⁰⁷ KORNIS, Mônica. Op. cit.

mantiveram sua posição de intolerância em relação às mudanças. Essa última postura foi a de Gustavo Corção.

Não obstante as mudanças de perspectiva de parte do catolicismo brasileiro, nas décadas de 1960 e 1970 Gustavo Corção continuou a desempenhar a função de intermediário das orientações católicas para seu público leitor, enfatizando os aspectos morais na conduta dos indivíduos de acordo com uma visão salvacionista. Pode-se pensar esse papel de intermediação desempenhado pelos autores analisados neste capítulo nos seguintes termos.

A ortodoxia católica corresponderia a um nível cultural restrito a um grupo de especialistas que detinha o conhecimento necessário e a legitimidade para criar bens simbólicos²⁰⁸; em contrapartida há o nível cultural dos fiéis que seriam os receptores destes bens simbólicos. No entanto, a linguagem empregada pelos especialistas seria muito específica e por isso muitas vezes de difícil entendimento para os receptores. De certa forma, essa especialidade da linguagem procurava marcar uma hierarquia entre o grupo de especialistas e os demais indivíduos que não pertenciam a esse grupo de iniciados.

Contudo, os bens simbólicos deviam circular na sociedade para garantir a sua eficácia na regulação das relações sociais, sendo assim, seria necessária a atuação dos intermediários entre estes dois níveis culturais. Os intermediários culturais²⁰⁹ agiriam como intérpretes da ortodoxia católica, utilizando para isso, o filtro cultural do público mais amplo para tornar inteligíveis as orientações do grupo de especialistas da Igreja.

Nos livros de Gustavo Corção é perceptível a intenção do autor de tornar a teologia neotomista²¹⁰ e outros ensinamentos da dogmática católica mais acessível ao seu público leitor. Quando o autor tentou explicar o significado dos sacramentos

²⁰⁸ BOURDIEU, Pierre. **A economia dos bens simbólicos**..., pp. 35-36.

²⁰⁹ Sobre a questão da intermediação cultural, podemos citar estudos significativos que nos servem como referência para pensar o papel dos autores moralistas, entre eles, Featherstone, Ginzburg e Bakhtin. FEATHERSTONE ao estudar a difusão do conceito de pós-modernidade para um público mais amplo, considera a produção acadêmica e artística como um segundo nível cultural, já o público mais amplo apresenta-se como outro nível cultural, por isso considera-se os meios de transmissão e de circulação junto às platéias e aos públicos, assim como o efeito de retroalimentador deste público. Neste sentido, FEATHERSTONE teria uma compreensão próxima de GINZBURG e de BAKHTIN sobre as esferas culturais e a circulação dos aspectos culturais de cada uma destas esferas[□]. É a partir dessa concepção sobre o campo cultural, que é considerada a figura do intermediário cultural. Sobre a questão da intermediação. Ver: FEATHERSTONE, Mike, op. cit. GINZBURG, Carlo, op. cit., p. 19-20., BAKHTIN, Mikhail, op. cit., p. 2.

²¹⁰ Corrente teológica seguidora das idéias de São Tomas de Aquino. São Tomas de Aquino ficou reconhecido pela aproximação da Teologia da Filosofia aristotélica, usando conceitos como as causas primeiras, ato e potência. In: JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. Op. cit., p. 15.

em seu livro “As Fronteiras da Técnica”²¹¹ (1953), procurou demonstrar que os sacramentos eram sinais de Cristo na sociedade, para tanto detalhou ao leitor o que seriam sinais estabelecendo relação com a própria linguagem e os objetos. Porém, Corção procurou de maneira didática demonstrar ao leitor a diferença dessa compreensão mais simples e corriqueira de sinal para uma mais complexa e simbólica, que seria a sacramental. Percebe-se o cuidado do autor em traçar um caminho compreensível ao leitor procurando tornar mais acessíveis conceitos da Filosofia e da Teologia.

Em outro momento do livro, o autor quis ilustrar como as mulheres possuíam uma forma de caridade diferente da masculina. Para isso, Corção recorreu a um exemplo do dia-a-dia dos seus leitores, comentando a situação em que a dona de casa zelaria pela conservação dos bens de sua família, como no caso em que o marido emprestaria livros a um amigo sem o cuidado de registrar a quem fez o empréstimo, o que dificultaria encontrar o exemplar quando o quisesse de novo.

Nesse exemplo de Corção sobre a caridade feminina, além de observar como o autor procurou formas didáticas para aproximar as idéias da ortodoxia católica ao público leitor, é interessante analisar as atribuições concedidas às mulheres e aos homens na visão do autor. No exemplo dado pelo autor os livros eram do marido, ou seja, o trabalho intelectual seria próprio do homem, porém este indivíduo seria distraído das questões mundanas do cotidiano. Em outros termos, o homem se preocupava com assuntos mais nobres e fundamentais e não com pequenas coisas como a manutenção de um livro no seu acervo. O que interessava ao homem eram os conteúdos dos livros e não a sua posse.

Por outro lado, a esposa preocupava-se com as pequenas coisas da vida familiar, ou seja, com o trabalho banal e corriqueiro que não necessitava especialização e por isso era menos nobre. Ao invés de ler e entender os livros, a mulher deveria zelar e cuidar deles, porque afinal o homem estaria tão ocupado com questões mais relevantes para o mundo que alguém deveria realizar o trabalho menos importante e detalhista.

Depois deste exemplo, Corção prosseguiu com seu argumento comentando que à primeira vista parece que o homem era mais generoso do que a mulher, sobretudo porque dados estatísticos indicavam que as mulheres eram mais

²¹¹ CORÇÃO, Gustavo. **As Fronteiras da técnica**. 5. ed. Rio de Janeiro: Agir, 1963.

mesquinhas na ocasião de pagar salários e dar esmolas. Para o autor tal julgamento era um erro comum, porque os homens não compreendiam o sentido de caridade das mulheres.

De acordo com Corção, o fato de a mulher parecer mesquinha tem relação com as forças de sua natureza e de sua virtude.

... Se um de nós, por exemplo, quer dar a bicicleta do filho ao garoto da rua que veio ingenuamente pedi-la, a mulher se interpõe com violência: - Você é doido! Se queremos deixar que o amigo traga uma camionete para levar mais depressa a biblioteca, a mulher atravessa no caminho, mesmo que não estime demais a biblioteca. E marca os livros. E lembra-se dos que não foram devolvidos. Se a gente, num arroubo, quer dar cem mil reis ao pobre, ela dá dez mil reis, e olhe lá!²¹²

Na verdade o que o universo masculino entendia como mesquinhez feminina, segundo o autor, era o cuidado com o outro e com o futuro. Alguém na sociedade precisa pensar na preservação e na distribuição para manter o grupo e, isso era a tarefa da mulher. Era como o mistério da mulher eterna se expressa, segundo Corção.

Joan SCOTT afirma que se pode elucidar como estão organizadas as regras das relações sociais para a inteligibilidade do sentido da experiência do sujeito²¹³. A autora indica que o lugar ocupado pela mulher na sociedade não estaria ligado ao produto de sua atividade, mas sim pela valorização conferida socialmente às tarefas realizadas pelas mulheres²¹⁴.

Na mesma lógica de argumentação, Pierre BOURDIEU nos aponta que as atividades femininas quando são realizadas por homens recebem uma valorização “positiva”, como na costura ou na cozinha. Neste sentido, o que confere um caráter nobre às atividades não são os seus produtos, mas sim, quem as realiza. As atividades quando realizadas pelos homens ganham um enobrecimento, enquanto as funções femininas são depreciadas²¹⁵.

De qualquer forma, para reafirmar o lugar e a missão da mulher na sociedade, Gustavo Corção retomou a representação modelar do catolicismo, ou seja, a de Nossa Senhora. Para tanto, o autor relembrou a passagem já citada anteriormente do Evangelho das Bodas de Caná. Nesta festa, Maria preocupou-se

²¹² Ibidem, p. 251-252.

²¹³ SCOTT, Joan. Op. cit., p. 18., p. 11.

²¹⁴ Ibidem, p. 14.

²¹⁵ BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina...**, pp. 73-75.

com os convivas e com os esposos quando percebeu que o vinho estava acabando. Maria estava manifestando a qualidade feminina do amor à ordem e por isso pede a Jesus a sua intervenção.

As bodas de Caná era um dos trechos do Evangelho mais polêmicos entre os defensores do culto mariano, porque alguns protestantes, segundo os autores católicos da época, alegavam que a resposta de Jesus a Maria indicaria a pouca importância na intercessão de Maria junto ao seu filho. Ao pedido de sua mãe Cristo teria dito: “Mulher, o que temos nós dois a fazer juntos? Minha hora ainda não chegou.”²¹⁶

A grande polêmica consistia em que os protestantes alegavam que a frase de Jesus demonstrava o pouco caso dele com relação a Maria. Os católicos tentavam amenizar a frase com explicações etimológicas. De qualquer forma, o pedido de Maria foi atendido.

Corção oferecia uma explicação interessante para o episódio. Segundo o autor, Jesus ao chamar Maria de *mulher*, estava apenas demarcando a natureza feminina dela. Para a outra parte da frase de Jesus na qual parecia que ele teria sido desrespeitoso com sua mãe, Corção creditava a conotação ao fato do pedido de Maria ter surpreendido Jesus. O pedido de Maria teria sido interpretado por Jesus como o próprio sacrifício final da Ressurreição. O que importa nesta questão é perceber como Corção pretendia proteger a representação de Maria como intermediária entre Jesus e os homens, papel muito difundido e reverenciado no catolicismo, principalmente o ultramontano.

Segundo Kayhleen COYLE, o período que compreende o século XIX e metade do século XX ficou conhecido como a “Era de Maria”²¹⁷. O estímulo ao culto mariano era uma das estratégias da Igreja Ultramontana para tentar recuperar o seu poder na sociedade moderna. Portanto, muitos documentos pontifícios foram escritos sobre Nossa Senhora, iniciando-se com a Proclamação do Dogma da Imaculada Conceição por Pio IX, em 1854, seguido de outras encíclicas de Pio X, Pio XI, e Pio XII.

Simultaneamente, o número de relatos de aparições de Maria pela Europa foi significativo, como em Paris em 1830, Roma em 1842, La Salette em 1846, Lourdes em 1858, Normandia em 1871, Knock, na Irlanda em 1879. Nesse sentido,

²¹⁶ BÍBLIA Sagrada. Evangelho Segundo São João. op. cit., Cap. 2, Ver. 4.

²¹⁷ COYLE, Kathleen. Op. cit., p. 85.

a presença de Maria, tanto na discussão teológica quanto na religiosidade popular, cresceu consideravelmente nesse período.

Portanto, a literatura religiosa ultramontana tendeu a privilegiar a representação de Maria em seus escritos. Em muitos livros pode-se encontrar a representação de Maria como um modelo aos leitores e, ao mesmo tempo em outros livros existe uma grande discussão teológica sobre a importância de Maria no catolicismo.

A mariologia nesse período adquiriu grande importância e por isso a sua literatura era farta. Se por um lado, a Igreja Católica apoiou boa parte de sua estratégia de reconquista social no estímulo do culto mariano, por outro lado, essa estratégia foi duramente atacada por alguns protestantes.

Por conseguinte, os livros mariológicos se justificavam na medida em que precisavam defender a prática do culto da Nossa Senhora. Nesses livros, alguns aspectos da representação mariana eram reforçados como a sua Imaculada Conceição, a sua Maternidade Divina e Humana e o seu papel de medianeira²¹⁸.

O primeiro aspecto da Imaculada Conceição era um dos que mais despertavam polêmicas teológicas, seria a questão da isenção de Maria do Pecado Original, a fim de gerar o filho de Deus. Este era um dos aspectos que tornava o modelo de Maria inatingível para as fiéis, porque após a expulsão de Adão e Eva do Paraíso, toda a humanidade estava fadada a carregar o Pecado Original²¹⁹.

Quanto à questão da maternidade, é possível ressaltar dois pontos. O primeiro seria que a representação maternal de Maria era eficazmente poderosa na conquista dos fiéis, por apelar aos sentimentos nutridos entre a mãe e os seus filhos. Mesmo que Maria seja a mãe de Jesus humano, ela também era mãe espiritual de toda a cristandade. O segundo ponto seria a excepcionalidade desta maternidade, por ela ser assexuada. Essa faceta de Maria a aproximava de seus fiéis, porém distanciava-se na medida em que novamente era ressaltada a situação excepcional de Nossa Senhora em relação às outras mulheres²²⁰.

Outro aspecto que nos interessa aqui seria a função medianeira de Maria. Esse papel foi atribuído a Maria não apenas pelo episódio das Bodas de Caná, mas pela participação de Nossa Senhora na Redenção da Humanidade. O sacrifício de

²¹⁸ GUARIZA, Nadia. Op. cit., p. 63-95.

²¹⁹ Idem.

²²⁰ Idem.

Jesus apenas foi possível a partir da participação de Maria como geradora da vida do salvador. No entanto, esse papel era colocado sempre como de auxiliar, e não como principal, na missão da Redenção. Portanto, tal aspecto da representação mariana reforçava o papel secundário feminino na Igreja e na sociedade²²¹.

Marina WARNER indica que a representação mariana era apresentada como uma pré-determinação absolutamente imutável, pois ela teria sido concebida por Deus na eternidade. A variação na interpretação da representação mariana no decorrer de sua história recebia do discurso da Igreja uma conotação de revelação, ou seja, Maria estaria revelando-se aos fiéis. Nesta perspectiva, a representação de Maria não era entendida como uma construção social, a qual poderia assumir vários significados²²².

Outra questão colocada pela autora é que os conceitos morais expressos em Maria são apresentados como bastante naturais. Essa naturalização das atitudes atribuídas a Nossa Senhora derivam justamente do seu aspecto a-histórico. A autora registra que numa grande infinidade de representações iconográficas, Maria era retratada como a mãe que possuía um olhar melancólico. Dessa forma, a melancolia passou a ser uma qualidade natural do feminino. WARNER afirma que o entrelaçamento entre ideologia e mito está camuflado. De acordo com a autora, Maria se configurou como um símbolo do ideal feminino, associando o papel da mulher com o de mãe²²³.

Segundo Kathleen COYLE, esse aspecto a-histórico da representação de Maria foi tema de discussão nas reuniões do Concílio Vaticano II. A grande discussão em torno de Maria no Concílio Vaticano II foi se ela deveria ter um documento próprio separado ou se apenas um capítulo na Constituição Dogmática sobre a Igreja²²⁴.

Os tradicionalistas defendiam que Nossa Senhora deveria ser tratada em documento próprio, enquanto os progressistas acreditavam que ela deveria ser contemplada em um capítulo do documento geral do Concílio. O argumento dos progressistas era de que criar um documento próprio para Maria seria continuar a

²²¹ Idem.

²²² WARNER, Marina. Op. cit., p. 333

²²³ Ibidem, p. 335.

²²⁴ COYLE, Kathleen. Op. cit., p. 94-95.

estimular sua representação a-histórica, que era afastada da realidade concreta das fiéis, provocando distorções nas práticas devocionais²²⁵.

Ao final das discussões, o que prevaleceu foi a proposta de que Maria faria parte do capítulo oitavo da Constituição Dogmática sobre a Igreja, situando Maria no meio da comunhão dos santos que dão coragem e esperança à Igreja peregrina na terra. Em 1974 Paulo VI escreveria a encíclica *Marialis Cultus* ressaltando o papel de Maria na Igreja.

De qualquer forma, o que se percebe é que o papel de Maria antes e depois do Concílio reforçava o papel secundário de Maria na Redenção e, por conseguinte, a função secundária da mulher na Igreja e na sociedade²²⁶.

A representação mariana possuía um caráter ambíguo para as mulheres católicas, porque se por um lado o papel feminino era valorizado, por outro lado, limitava o papel feminino à maternidade e o colocava em um lugar secundário em relação ao homem. Conforme comentado, a representação mariana foi mencionada por Gustavo Corção justamente aproximando-a da ação e do papel feminino na sociedade.

O autor iniciou o capítulo sobre a missão das mulheres, no livro “Fronteiras da Técnica” observando que elas estavam angustiadas para saber qual seria sua função na sociedade contemporânea. Mais adiante, Corção indicava que a mulher poderia exercer algumas atividades que até então eram exclusivas dos homens, porém homens e mulheres eram diferentes, e tais diferenças ficariam expressas nas atividades que realizavam ou nos objetos que produziam.

Essas distinções entre os sexos eram benéficas na visão do autor, porque em sua compreensão, a diversidade e a hierarquia entre os indivíduos faziam parte da constituição de uma sociedade democrática²²⁷. Essa sociedade diferenciada chegaria à perfeição quando enquadrada na unidade moral. Segundo Corção o mundo que ele desejava restaurar era aquele em que a natureza das coisas era esplendidamente afirmada.

O mundo que Corção desejava concretizado seria aquele no qual o humanismo integral fosse restaurado. No seu livro, “Humanismo Integral”, Jacques

²²⁵ Ibidem, p. 96-97.

²²⁶ É o que observam autoras como Marina Warner e Kathleen Coyle que analisam a apropriação da representação mariana na história pela instituição e pela devoção popular.

²²⁷ CORÇÃO, Gustavo. *As fronteiras* ..., p. 275.

Maritain escreveu um libelo na defesa do Reino de Deus numa sociedade progressivamente liberal e atéia que dava abertura às idéias socialistas²²⁸.

As idéias de Maritain apresentavam evidentes influências tomistas, criando uma hierarquia entre o temporal e o espiritual. O autor acreditava que a sociedade moderna deveria dar lugar a uma nova cristandade. No entanto, o autor sabia da dificuldade que existia para a construção dessa nova cristandade na sociedade burguesa e moderna que minimizava as questões relativas à espiritualidade, por isso preconizava a união da comunidade cristã na luta pela defesa da Igreja²²⁹.

Essa comunidade cristã constituiria uma nova cristandade não sacral²³⁰, mas sim profana inaugurando assim o humanismo integral, que pretendia conceder as exigências integrais da pessoa, temporal e espiritual, com a finalidade de promover o ideal de comunidade fraterna cristã²³¹.

A cristandade sacral não seria mais possível, porque correspondia ao período medieval no qual não havia a separação entre o poder temporal e espiritual, situação que se alterou na Baixa Idade Média que promoveu a separação entre pensamento e a materialidade²³². Neste sentido, a percepção que o ser humano passou a ter do mundo era fragmentada, a reconstituição da integralidade do ser humano apenas seria possível com a instituição de uma sociedade cristã profana. Essa sociedade não seria sacral, porque deveria partir da iniciativa da comunidade e não do estado, por isso era profana²³³.

As idéias de Maritain eram, a todo o momento, evocadas por Corção em seus livros. No livro “Fronteiras da técnica” o autor não se posicionava contra a técnica porque a questão para ele não era a oposição entre técnica e humanidade, mas o uso que a humanidade fazia da técnica.

A crítica de Corção à sociedade moderna consistia no fato desta procurar a felicidade humana compreendendo o homem como mera peça que deveria ajustar-

²²⁸ MARITAIN, Jacques. **Humanismo Integral**: uma visão nova da ordem cristã. 5 ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1965.

²²⁹ Ibidem, p. 142.

²³⁰ Maritain empregou o termo sacral para demarcar uma sociedade que teria maior respeito e ligação com a Igreja Católica, em contraposição a uma sociedade profana.

²³¹ MARITAIN, Jacques. Op. cit. p. 8.

²³² É visível a influência tomista, herdeira das idéias aristotélicas, a qual compreende a questão ontológica a partir da substância do Ser composta pela idéia e pela matéria. In: JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. Op. cit.

²³³ MARITAIN, Jacques. Op. cit. p. 145.

se ao sistema social. Essa visão moderna de mundo provocava uma confusão entre o agir e o fazer.

Para o autor o fazer dizia respeito à técnica e à arte e por sua natureza era um ato externo ao homem, podendo servir ou não indiretamente a ele, porém não fazia parte da sua essência. Por outro lado, o agir se referia a ordem moral, sendo assim, contribuiria para a perfeição do homem em si²³⁴.

Esta confusão entre o fazer e o agir estava estreitamente ligada à separação entre o pensamento e as coisas materiais, e é neste momento que fica explícita a influência de Maritain nas idéias de Corção. Isso fica evidente em outra passagem, na qual Corção comparava a sociedade moderna com a Baixa Idade Média, tentando demonstrar uma sociedade em decadência que possuía fracos valores morais.

Corção argumentava que a decadência moral presente na Baixa Idade Média era oriunda da divisão entre o pensamento e o mundo. A partir desta separação, todas as esferas da vida social teriam sido afetadas, porque o homem tendeu a tomar as suas decisões pela vontade ou pela racionalidade, em detrimento dos valores morais. Neste sentido, as decisões passaram a ser apenas questões técnicas e não uma ação moral²³⁵.

Na mesma obra, ao tratar da questão do casamento e do divórcio, Corção novamente se referiu à decadência nos costumes medievais para justificar um paralelo com as relações amorosas modernas.

O autor comparou as relações amorosas modernas com o amor cortês, pois estas formas amorosas enfatizavam o prazer e o deleite em contraposição às obrigações morais do casamento cristão. Para tanto, Corção citou o exemplo da condessa de Champagne, que em 1174 presidiu uma reunião na qual se fez uma consulta sobre se poderia existir amor entre as pessoas casadas. Os participantes da reunião depois de discutirem o assunto, concluíram que não seria possível o amor no casamento, porque este era fundado na obrigação, o que seria contrário ao princípio que regeria o amor como algo espontâneo.

Corção atribuía esta concepção da contradição entre amor e casamento como proveniente do relaxamento moral da Baixa Idade Média e um dos indícios seria o amor cortês. O amor cortês, segundo o autor, menosprezava o casamento

²³⁴ CORÇÃO, Gustavo. **As fronteiras ...**, p. 57-58.

²³⁵ Ibidem, p. 52.

em relação a uma afetividade aparentemente pura, sem sexo, porque nem sempre a espada simbólica separava os corpos de Tristão e Isolda²³⁶.

Georges DUBY ao tratar do amor cortês, observa que esse gênero literário servia como um recurso pedagógico para ensinar os jovens cavaleiros do século XII, que deveriam espelhar-se nos modelos dos protagonistas desses romances, protegendo e respeitando as damas que eram esposas de seu senhor. O respeito à dama equiparava-se ao respeito e obediência ao seu senhor²³⁷.

Em outro estudo, Georges DUBY comenta que as histórias das damas, uma das personagens dos triângulos amorosos medievais, eram representações que pretendiam ensinar os ouvintes de tais histórias²³⁸. Por isso, as pessoas que contavam estas histórias não se preocupavam em relatar a verdade, apesar de apoiarem as suas narrativas na experiência cotidiana para conceder veracidade às histórias, as quais sempre traziam uma lição moral²³⁹.

Georges DUBY também demonstra que algumas representações femininas adquiriam interpretações diversas no decorrer de sua história como a figura de Maria Madalena²⁴⁰. Sendo assim, as representações destas damas são passíveis de manipulação e de edição por parte dos autores que se apropriavam delas. É o que podemos perceber na apropriação que Corção fez das histórias de amor cortês. Como o propósito do autor era demonstrar que a decadência moral moderna possuía uma correlação com o relaxamento moral medieval, Corção interpretou e expôs os contos medievais como meros reflexos da real degradação moral.

Sendo assim, os contos de amor cortês que tinham um caráter normativo em sua criação, receberam de Corção outra interpretação que condizia mais com sua argumentação segundo as idéias de Maritain. Podemos perceber outras aproximações entre Corção e Maritain. Isso é perceptível quando Maritain comentava a crítica que os liberais e os socialistas teciam sobre a condição da mulher na sociedade e no casamento. O autor observava que, ao contrário do que os críticos acreditavam, as tarefas femininas no lar não eram menos importantes do que as do homem. O autor ressaltava a importância do papel materno como educadora das crianças. Neste sentido, mesmo que as atividades femininas não

²³⁶ Ibidem, p. 186.

²³⁷ DUBY, Georges. **Idade Média, Idade dos homens**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

²³⁸ DUBY, Georges. **Heloísa, Isolda e outras damas no século XII**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p. 10-11.

²³⁹ Idem.

²⁴⁰ Ibidem, p. 46.

recebessem remuneração, o valor econômico dessas atividades era incontestável para a manutenção do lar²⁴¹.

O autor acreditava que o questionamento do papel feminino no casamento devia-se mais ao fato da família burguesa ser apenas um cadáver da família cristã. A família cristã era uma união espiritual e sacramental entre duas pessoas que geravam outras almas imperecíveis²⁴². Mais adiante, Maritain associava o papel feminino às representações bíblicas. A figura de Eva recebeu uma leitura interessante do pensador como uma mulher que teve a audácia de tomar a iniciativa de desobedecer a Deus lançando a humanidade à sorte. Além disso, o autor relembrou que a salvação da humanidade teve a participação de uma mulher, Maria.

Outra idéia interessante de Maritain sobre o feminino e a Bíblia dizia respeito à forma como o autor percebia a criação do homem e da mulher por Deus. Para o autor, a matéria-prima da qual Deus produziu a mulher, era mais nobre do que a usada para criar o homem. Ou seja, o homem foi criado por Deus a partir do pó, enquanto que a mulher foi criada a partir da carne. Segundo Maritain, isso poderia ser um indicativo de que a mulher seria mais importante do que o homem²⁴³.

Contudo, a ousadia de Maritain sobre o papel feminino na Bíblia, restringia-se às notas de rodapé, esse foi o espaço que o filósofo concedeu as suas idéias controversas sobre o feminino.

A Bíblia também serviu de inspiração para as idéias de Corção sobre as mulheres. No que se refere ao Mito do Éden, não distinguiu os papéis de Adão e de Eva, apenas mencionou a atuação do Anjo Rebaixado e a natureza por essência frágil do gênero humano como um ser contingente, ou seja, um ser mutável e não pleno²⁴⁴.

Neste sentido, Corção não deu uma interpretação sobre a queda da humanidade no paraíso da forma mais usual, aquela em que o gênero feminino era culpabilizado pelas desgraças que assolaram a humanidade e por isso deveria purgar a sua pena. Em seguida, Corção comentava sobre a figura de Maria que era comparada a uma rosa que foi tocada por Deus, porém ela ficara intacta, uma menção evidente ao dogma da Imaculada Conceição.

²⁴¹ MARITAIN, Jacques. Op. cit. p. 157.

²⁴² Ibidem, p. 155.

²⁴³ Ibidem, p. 157.

²⁴⁴ CORÇÃO, Gustavo. **As fronteiras** ..., p. 120-121.

É interessante observar que, apesar de Gustavo Corção tentar divulgar as idéias de Jacques Maritain para seu público leitor, Corção selecionou as partes que devia ressaltar e quais seriam mais interessantes para a sua finalidade. Sendo assim, ao tratar do Gênesis, o autor não enfatizou o papel de Eva como a responsável pela queda da humanidade.

Pode-se pensar que esta apropriação faria parte da autonomia da autoria, sobretudo porque Corção estava entre duas esferas culturais, neste sentido, ele utilizava referências de sua cultura de classe média para compreender e se fazer entender por seus leitores. A escolha por determinados assuntos em detrimento de outros se justificava pela posição de intermediação que o autor ocupava.

Dessa forma, é interessante observar como Corção realizava a interrelação entre as representações bíblicas femininas e o papel das mulheres na sociedade. Segundo o autor, as mulheres contemporâneas traziam nítidos indícios de uniformidade em detrimento da autenticidade e da organicidade social. As mulheres assumiram postos no mercado de trabalho e, assim, tornaram-se apenas pessoas, perdendo a sua especificidade feminina.

Este movimento das mulheres em direção ao mundo dos homens demonstraria que elas estariam declarando o seu fracasso em suas atribuições femininas. Esta emancipação feminina poderia ser danosa para a sociedade que ficaria privada das qualidades femininas.

Mais adiante Corção afirmava não ser contra o movimento das mulheres. Contudo, a mobilização em tempo de paz seria pedir que cada um permanecesse em seu lugar. E nesta perspectiva, o lugar feminino era o lar e a sua mobilização seria transpor suas qualidades para a sociedade sem sair deste lugar.

Uma das qualidades femininas que a sociedade deveria recuperar era o pudor. Para Corção, o pudor e a modéstia estariam para a mulher, assim como a coragem estaria para o homem. Como o pudor era uma qualidade própria da mulher, caberia a ela, por meio de uma atitude heróica, devolver à sociedade a simplicidade.

Gustavo Corção sugeriu que as mulheres que começaram a trabalhar durante o período da Segunda Guerra Mundial deveriam voltar para as suas atividades domésticas. Segundo o autor, tratava-se de cada um se mobilizar permanecendo em seu lugar e em sua função.

Segundo Joan SCOTT, ao analisar as mudanças no mercado de trabalho, deve-se estar atentos ao fato de que as atividades profissionais muitas vezes

reforçavam o papel de obediência de moças e de esposas²⁴⁵. Portanto, os estudos de gênero devem ser definidos concretamente no tempo e no espaço. As categorias de “homem” e de “mulher” são, simultaneamente, vazias e transbordantes, porque estão em constante construção, permitindo “definições alternativas, negados ou reprimidos.”²⁴⁶

Portanto, o discurso normativo expresso por Gustavo Corção é um indicativo de que as categorias de feminino e de masculino estão em permanente construção. As preocupações do autor com as novas funções que as mulheres assumiram durante a Segunda Guerra Mundial o levaram a solicitar às mulheres para reassumirem os seus papéis tradicionais de mãe e de esposa.

Para Corção a sociedade estava masculinizada pela ausência do feminino e isso seria um risco, porque a mulher promovia a salvação com as suas virtudes como o pudor e a caridade. De acordo com o autor, as mulheres não deveriam ressentir-se do fato da arena política ser própria do homem. Nas palavras do autor, a política era um espaço para homens com H maiúsculo e não para homens com h minúsculo, que seria o caso das mulheres que desejavam imitar os homens.

A mulher estaria negando a sua natureza ao tornar-se apenas uma imitação do homem. As mulheres que negavam a sua natureza estariam cooperando para o aburguesamento da sociedade, ou seja, colaborando para a fragmentação do ser humano. Esse comportamento feminino de imitação promoveria a eliminação dos referenciais femininos na sociedade, criando uma uniformização masculina.

Segundo Pierre BOURDIEU²⁴⁷, a vinculação da função ou do cargo com as qualidades reconhecidas de um determinado gênero confere uma conotação sexual às atividades. Esses cargos apenas poderiam ser exercidos por pessoas de determinado gênero, limitando o acesso a determinadas funções. Os cargos que possuem uma conotação de autoridade, como a política, exigem capacitações e aptidões consideradas masculinas. Portanto, às mulheres seria vedado o exercício da política.

Isso é perceptível nas inferências de Corção sobre a mulher na política como um homem de h minúsculo, ou seja, as mulheres não teriam as qualidades

²⁴⁵ SCOTT, Joan. Op. cit., p. 18.

²⁴⁶ Ibidem, p. 19.

²⁴⁷ BOURDIEU, Pierre. **A Dominação Masculina...**, p. 78.

masculinas para exercerem atividades políticas. O autor associava a figura masculina como própria para o exercício da política, ou seja, que possuía a vocação.

A idéia de “vocação” provoca encontros harmoniosos entre as disposições e as posições dos gêneros. A concepção dicotômica dos gêneros que estruturam as práticas sociais determina posições específicas às mulheres de acordo com uma hierarquia. Esta hierarquia estabelecida pela estrutura submetia as mulheres à atividade e à posição social que exigem obediência, gentileza, docilidade, devotamento e abnegação²⁴⁸.

Segundo Pierre BOURDIEU, cada vocação possui duas dimensões, o que a função promete e o que ela permite ao indivíduo, ou seja, cada função limita o grau de ação e ao mesmo tempo possibilita exercer outras atribuições que são compreendidas como próprias daquele gênero²⁴⁹. Quando há o encontro entre a função e a compreensão do papel social de gênero, a função assume uma atmosfera de revelação ou de naturalização²⁵⁰. Deste modo, algumas atividades indicadas por Gustavo Corção para as mulheres foram associadas a algumas qualidades consideradas eminentemente femininas.

O autor ressaltou na representação de Nossa Senhora aspectos que denotavam a retidão, a modéstia e o silêncio, ancorando-as no eterno feminino. Deus havia escolhido Maria por sua virgindade o que indicava, para o autor, que ela era econômica, “retida” e “guardada”. Maria cantou o Magnificat e depois se calou e guardou o segredo de dor e glória encoberta por seu véu²⁵¹.

É interessante analisar a interpretação que Corção conferiu ao Magnificat que terá outra interpretação pela Teologia da Libertação que veremos no próximo capítulo. Para Corção, Maria cantou uma única vez à glória de Deus, porém, depois se manteve calada como seria o comportamento natural da mulher. Portanto, na visão de Corção, as mulheres deveriam observar o exemplo mariano para copiar-lhe a obediência, a pureza, a discrição e o silêncio.

²⁴⁸ Ibidem, p. 72-73.

²⁴⁹ Ibidem, p. 73.

²⁵⁰ Ibidem, p. 73.

²⁵¹ CORÇÃO, Gustavo. **As fronteiras ...**, p. 302.

2.3 DAS REPRESENTAÇÕES BIBLÍCAS ÀS MUNDANAS: O JOGO DO MODELO E DO CONTRA-MODELO EM EMIR CALLUF

De tanto viverem como se Deus não existisse, de tanto se envenenarem com idéias falsas, conversas fúteis, filmes e companheiros NOCIVOS, chega um momento em que Deus morreu para certas pessoas é porque elas O mataram²⁵².

Ao contrário de Gustavo Corção, Emir Calluf²⁵³ manteve uma relação mais próxima da Igreja Católica se tornando sacerdote e desenvolvendo a maior parte de sua produção em torno dos seus trinta anos de idade. Sendo assim, Emir Calluf possuía alguns distanciamentos e algumas aproximações em relação a Gustavo Corção.

Distanciamentos por se tratar de um padre, por isso na dinâmica da economia dos bens simbólicos, o lugar ocupado por Calluf era diferente do de Corção. Segundo Pierre BOURDIEU, existe uma oposição entre os depositários e gestores do sagrado e os leigos, que por pertencerem à esfera do profano ignoram o funcionamento do sagrado. Sendo assim, cria-se uma classificação entre aqueles que teriam maior legitimidade para manipular os assuntos referentes ao sagrado e aqueles que por não participarem do grupo de sacerdotes seriam menos qualificados e profanariam os bens simbólicos²⁵⁴.

Neste sentido, Emir Calluf estaria numa posição mais vantajosa na economia dos bens simbólicos da Igreja Católica do período analisado. Contudo, a projeção dos autores também era diferenciada. Corção publicou os seus livros numa grande editora, a Agir, que tinha alcance nacional, enquanto que Emir Calluf publicou a maior parte dos seus livros numa pequena editora de Curitiba, a Mentor.

Se por um lado, o alcance dos livros de Corção ser relativamente maior do que de Calluf, por outro lado, Emir Calluf atuava em outras esferas ligadas à Igreja como pároco e padre diretor. Portanto, o fato de Calluf pertencer ao grupo de especialista da Igreja possibilitou a ele uma rede diferenciada de inserção na comunidade curitibana da década de 1960 e da década de 1970.

²⁵² CALLUF, Emir. **O jovem diante de Deus**. Curitiba: Mentor, [1960?]. Coleção Juventude de Hoje. p. 3.

²⁵³ Entre as obras de Emir Calluf pode-se citar as seguintes: *O Jovem e o casamento* (1960?), *Juventude e Sexo* (1960?), *Enamorados* (1960?), *Lágrimas ao meio-dia ...* (1960?) e *O jovem diante de Deus* (1960?).

²⁵⁴ BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas...**, p. 43.

Uma das aproximações entre os dois autores seria o seu posicionamento contrário às idéias de esquerda na Igreja, com críticas contundentes contra os religiosos e os leigos que as adotaram. Os autores também criticavam o ateísmo da sociedade moderna e defendiam o retorno do Reino de Cristo na sociedade.

Não obstante as suas especificidades, ambos os autores são representativos de uma corrente do catolicismo brasileiro que lutava pela manutenção de uma sociedade tradicionalista nas décadas de 1960 e 1970. A partir desse posicionamento, construíram narrativas que portavam representações femininas com o objetivo de normatizar os comportamentos de seus leitores.

Para entender estas representações dos livros de Emir Calluf é necessário tecer uma breve biografia do autor. Emir Calluf nasceu em 12 de fevereiro de 1930 em Curitiba, oriundo de uma família abastada da cidade e quando decidiu seguir a vocação eclesiástica surpreendeu seus familiares. A sua formação educacional no ginásio e no colegial foi realizada no Colégio Santa Maria, um dos colégios mais conceituados da cidade, na qual a elite católica educava os seus filhos²⁵⁵. Tornou-se padre em 1960, filiado à ordem jesuítica. Mais tarde, em 1972 e 1973 realizou estudos nas áreas de Filosofia, Teologia, Letras Clássicas e Psicologia na Universidade de Harvard²⁵⁶.

Entre os anos de 1966 e 1968 foi padre diretor da Arquiconfraria das Mães Cristãs de Curitiba e, pelas atas das reuniões, percebem-se alguns posicionamentos de Emir Calluf sobre a moralidade e sobre a grande virada para a esquerda da Igreja na década de 1960. Na reunião do dia 14 de abril de 1966, Emir Calluf comentava o primeiro número da Revista Realidade que trazia um artigo sobre a mulher sueca. Segundo o padre, este artigo era pernicioso e imoral e não condizia com o nível moral e religioso da sociedade paranaense. O artigo tratava do modo livre de viver da mulher sueca. Nesta mesma reunião, o padre havia levado uma carta que deveria ser assinada pelas principais entidades religiosas e enviada à redação da revista em defesa dos princípios morais²⁵⁷.

Sobre as modificações no horizonte do clero após o Concílio Vaticano II, na reunião de 14 de setembro de 1967, o padre Emir Calluf comentou a angústia que as associadas expressavam diante das mudanças de perspectiva de alguns padres.

²⁵⁵ BOSCHILLA, Roseli T.. Op. cit.

²⁵⁶ O livro incômodo do ex-padre Emir. **Estado do Paraná**, Curitiba, 13/07/1984.

²⁵⁷ ARQUICONFRARIA DAS MÃES CRISTÃS DE CURITIBA. Reunião da Diretoria. Curitiba. **Ata da reunião realizada no dia 14 abr. 1966**. Livro 7.

Após discussão do assunto chegou-se a conclusão de que estavam passando por uma crise e o desnorreamento do clero indicava a falta de zelo e de dedicação. Essa falta de cuidado estava permitindo a invasão do clero por uma onda de materialismo. Mas o padre Emir conclui “... Nós temos a palavra de Cristo e os poderes do inferno não prevalecerão contra ela.” Para tanto, deviam ser cristãos autênticos e preparar-se para um futuro melhor²⁵⁸.

Em outra reunião Emir Calluf comentou sobre as dificuldades dos operários em manter as suas famílias com salários baixos, porque os salários não eram o suficiente para proporcionar o básico para todos os membros da família. Os cristãos deviam sensibilizar-se com esta situação e tentar minorar a miséria dos operários. A insensibilidade dos cristãos estava fornecendo argumentos aos socialistas que diziam que apesar da Igreja existir a dois mil anos não conseguira liquidar com a miséria e a desigualdade social. Neste sentido, Calluf orientou as associadas a não gastarem o seu dinheiro com futilidades e que o usassem para ajudar ao próximo²⁵⁹.

Portanto, pelos indícios fornecidos pelas atas da Arquiconfraria das Mães Cristãs, bem como pelo conteúdo de seus livros, podemos deduzir que Emir Calluf pertencia a uma parcela do clero brasileiro que foi resistente às mudanças que estavam acontecendo no interior da Igreja e na sociedade no que tange às questões morais.

Após a sua saída da Igreja em 1976, Emir Calluf continuou com a sua atuação na mídia, televisiva e escrita, bem como a publicar livros e abriu uma clínica de atendimento psicológico no centro de Curitiba. Na década de 1970, Emir Calluf apresentava o programa “Um lugar ao Sol” na rede de TV-TUPY. Calluf também era conhecido em Curitiba por seu papel de articulista em jornais da cidade, como a Gazeta do Povo e o Estado do Paraná.

A presença de Emir Calluf neste capítulo se justifica pela ligação, quando ainda padre, com a Arquiconfraria das Mães Cristãs (que será objeto de análise no quarto capítulo) e com uma linha do catolicismo que resistiu às mudanças propostas pela Teologia da Libertação. Neste capítulo é analisado alguns livros de Emir Calluf publicados no final da década de 1960 e meados da década de 1970.

²⁵⁸ ARQUICONFRARIA DAS MÃES CRISTÃS DE CURITIBA. Reunião da Diretoria. Curitiba. **Ata da reunião realizada no dia 14 set. 1967.** Livro 7.

²⁵⁹ ARQUICONFRARIA DAS MÃES CRISTÃS DE CURITIBA. Reunião da Diretoria. Curitiba. **Ata da reunião realizada no dia 15 out. 1967.** Livro 7.

As publicações de Emir Calluf deste período podem ser divididas entre aquelas destinadas a um público mais amplo sobre conselhos e religião católica e outros livros direcionados ao público mais jovem, fornecendo conselhos a eles de como viver na sociedade moderna.

Tanto no primeiro tipo de publicação quanto na segunda, para a juventude, Calluf desempenhava a função de conselheiro moral do público leitor. Poderíamos entender que a literatura produzida por Calluf era normativa, pois prescrevia normas de comportamento aos seus leitores.

Segundo BECKER as regras são impostas mediante algo que lhes provoque a imposição. Para explicar esta imposição, o autor propõe duas premissas: a primeira, indica que a imposição é um ato de iniciativa; e a segunda, os que anseiam que a regra seja imposta a tornam pública, chamando a atenção sobre a infração²⁶⁰.

A norma por si não garante a sua eficácia, por isso BECKER explica que existem os criadores e os impositores das regras, que são os agentes morais. Segundo o autor, os agentes morais acreditam piamente em sua cruzada, entendendo-a como uma missão sagrada.

Não se trata de um jogo maquiavélico do impositor da regra, se existem os criadores e os divulgadores da regra, é porque estes acreditam no discurso que emitem. Não obstante esse discurso portar representações que estabelecem relações de poder entre o seu emissor e os seus receptores, os agentes morais não se limitam a isso.

As regras, muitas vezes, estão ligadas ao estilo de vida do impositor, por isso o interesse pessoal do mesmo na sua imposição, justificando a sua posição e o anseio em ganhar o respeito daqueles com quem lida²⁶¹. É o que podemos perceber no caso de Calluf, pois a moral católica que queria impor aos seus leitores se configurava como a forma do mesmo se posicionar na sociedade como sacerdote da Igreja. Sendo assim, na sua função de sacerdote, vivia de acordo com os parâmetros católicos que acreditava serem corretos e por isso desejava que os demais também seguissem estas normas.

Em seus livros podemos perceber como Calluf preocupava-se em justificar a necessidade de seu trabalho missionário na sociedade moderna. Na maior parte dos capítulos dos seus livros o autor iniciava com uma observação aterradora sobre a

²⁶⁰ BECKER, Howard S. Op. cit.

²⁶¹ Ibidem, p. 115.

sociedade moderna que estava tão distante do amor de Deus. A sua narrativa se configurava muitas vezes como apocalíptica visando gerar o temor em seus leitores que deveriam acolher as suas idéias.

De acordo com BECKER, para justificar a sua posição, o impositor deve provar duas premissas que são contraditórias; a primeira seria a de que o problema combatido ainda existe e por isso o seu trabalho deve continuar; a segunda, é que o seu trabalho é eficiente e o mal combatido está sendo tratado adequadamente. Caso contrário, se o mal já tivesse sido extirpado a existência da norma e do impositor não fariam nenhum sentido²⁶².

Portanto, poderíamos pensar que Calluf, com sua narrativa apocalíptica, pretendia mostrar como a sua missão era imprescindível para a salvação da sociedade. Por outro lado, o autor deveria denotar que a proposta defendida seria a solução para o problema apontado por ele em sua narrativa.

Neste sentido, o autor descrevia o quadro de uma sociedade de homens robotizados que viviam na uniformidade da massa. Esse homem máquina estava afastado de sua natureza humana e espiritual e por isso não acreditava mais em Deus e no amor. As suas relações com as outras pessoas eram descartáveis, porque procurava preencher o vazio desta vida desumanizada com uma seqüência de relacionamentos sem amor e compromisso.

Era esta a sociedade que Calluf pretendia transformar; a sua cruzada moral justificava-se na medida em que este estado de coisa permanecia. O autor queria demonstrar ao leitor que a sua vida era cercada de oportunidades para o pecado o que provocaria o seu afastamento de Deus.

Segundo BECKER, além de necessitar da justificativa sobre a sua posição diante da regra, o impositor também se preocupa com o respeito que deve ter das pessoas para que a regra seja aplicada. No caso de Emir Calluf, de certa forma o respeito era garantido justamente por ele pertencer ao clero, no entanto, a Igreja e os seus agentes estavam enfrentando questionamentos sobre a sua eficácia na sociedade, sendo assim, o autor deveria reafirmar a importância do catolicismo para sociedade a fim de legitimar o seu discurso.

Portanto, as considerações de BECKER sobre a regra e os seus impositores são de grande valia para este capítulo, porque os autores dos livros

²⁶² Ibidem, p. 116.

moralistas além de intermediários entre a ortodoxia católica e o público leigo, se configuram como empresários morais que acreditam e divulgam as regras morais do catolicismo.

Após tentar convencer os leitores, Calluf, em sua narrativa, procurava indicar o comportamento desejado de seus leitores. Para tanto, o autor empregava as representações como uma forma de ilustrar o comportamento adequado. As representações poderiam ser apresentadas como modelos ou contra-modelos de comportamento para os leitores.

A oposição entre representações para normatizar o comportamento dos indivíduos não era novidade, tanto na literatura quanto no discurso ligado à Igreja Católica. Segundo Kathleen COYLE, o paralelismo Eva-Maria é um dos temas mais fundamentais da mariologia. Desde o século II ambas as representações femininas eram comparadas como exemplos receptivos de desobediência e de obediência²⁶³.

A representação de Eva tinha a finalidade de ressaltar as qualidades e as atribuições de Maria. Isso estava presente em textos mariológicos que escolhiam partes da Bíblia para demonstrar o paralelismo entre Eva e Maria. É o caso da passagem do Gênesis “Porei hostilidade entre ti e a mulher, entre a tua linhagem e a linhagem dela. Ela te esmagará a cabeça e tu lhe ferirás o calcanhar”²⁶⁴. Essa passagem era interpretada como uma inferência a Maria que venceria a serpente, ou seja, o demônio. Sendo assim, Maria seria a Segunda Eva, isto é, enquanto Eva foi a responsável pela queda da humanidade, Maria seria a redentora da humanidade²⁶⁵.

As representações paralelas, antagônicas e complementares não se limitavam às femininas, o mesmo poderia ser encontrado nas representações masculinas, como de Adão e Jesus. Contudo, a conotação deste paralelismo era diferente, pois Adão era totalmente humano, enquanto Jesus era o filho de Deus. De qualquer forma, a culpabilidade de Adão era amenizada com responsabilidade de Eva. Neste sentido, o paralelismo Eva e Maria trouxe maiores consequências às mulheres católicas.

De acordo com Kathlenn COYLE, a exaltação de Maria em detrimento de Eva é o mesmo que fazê-lo em detrimento de todas as mulheres, porque a

²⁶³ COYLE, Kathlenn. Op. cit. p. 112.

²⁶⁴ BÍBLIA Sagrada. São Paulo: Paulinas, 1979. Gen, cap. 3, ver. 15.

²⁶⁵ COYLE, Kathlenn. Op. cit.

humanidade de Eva é mais passível de imitação do que a imagem etérea de Maria²⁶⁶. De qualquer forma, o emprego de representações contrárias continuou a ser uma das formas do catolicismo interferir na sociedade do século XX.

As representações contrárias eram um dos recursos que Emir Calluf utilizava em seus livros. No livro “Lágrimas ao meio-dia ...” o autor organizou a narrativa a partir das 15 estações da Via Sacra. A Via Sacra era uma dramatização que pretende reproduzir a caminhada de Jesus da sua prisão até a sua crucificação. Alguns acreditam que esta prática devocional originou-se com os peregrinos que iam até a Terra Santa para visitar os monumentos e santuários que marcavam a passagem de Cristo. Esse entusiasmo entre os fiéis cresceu com o episódio cruzadístico entre os séculos XI e XIII, pois as cruzadas se justificavam na medida em que deveriam proteger os lugares sagrados para o cristianismo. Até o século XVI a reprodução da Via Sacra era encenada na ordem inversa da percorrida por Jesus, ou seja, do Calvário até o Monte das Oliveiras. A partir deste século, os fiéis começaram a encenar o caminho na ordem da prisão de Jesus no Monte das Oliveiras até a sua crucificação no Calvário²⁶⁷.

A Via Sacra é dividida em estações que demarcam momentos considerados significativos no percurso de Jesus até a sua morte. O número de estações variou durante a história da prática da Via Sacra. Em 1563 foi publicada “A peregrinação espiritual” de Jan Pascha, carmelita flamengo que dividia a Via Sacra em quinze estações²⁶⁸, e desde então não houve grandes alterações na concepção da Via Sacra.

²⁶⁶ Ibidem, p. 116.

²⁶⁷ BETTENCOURT, Dom Estevão O.S.B.. **A Via Sacra: o que é? Como teve origem?** Disponível em: www.cleofas.com.br/virtual/texto.php?doc=ESTEVAO&id=deb0031. Acesso em: 12. jul. 2008.

²⁶⁸ As quinze estações são as seguintes: a primeira estação seria a oração de Jesus no Monte das Oliveiras. A segunda estação seria na casa das Anas. A terceira correspondia ao lugar no qual Jesus foi encarcerado e sofreu com o escárnio dos soldados. A quarta era no tribunal de Pilatos durante a condenação de Jesus. A quinta correspondia ao lugar no qual Jesus tomou a cruz (a primeira queda de Cristo). A sexta estação referia-se ao encontro de Jesus com Maria (a segunda queda de Cristo). A sétima estação corresponderia ao lugar em que Cirineu ajudou Jesus a carregar a cruz. A oitava estação se referia ao encontro de Jesus com Verônica que enxugou o seu rosto (quarta queda). A nona estação cultuava o encontro de Jesus com as filhas de Jerusalém. A décima estação venerava a última queda de Cristo. A décima primeira estação descrevia o despojamento de Jesus. A décima segunda estação narrava a crucificação. A décima terceira estação indicava a morte de Jesus na cruz. A décima quarta estação se referia a deposição da cruz. E por fim, a décima quinta estação que narrava o sepultamento de Jesus. Em 1991 o Papa João Paulo II modificou as estações aproximando-as mais nos relatos bíblicos ficando Dessa forma: A primeira estação se refere à Jesus no Horto das Oliverias. A segunda se refere à traição de Judas. A terceira é a condenação de Jesus. A quarta lembra a negação de Pedro. A quinta corresponde à presença de Jesus diante de Pilatos. A sexta corresponde à flagelação e à coroação de espinhos. A sétima é a estação em que Jesus carregaria a cruz. A oitava estação corresponde ao momento em que Cirineu ajudou Jesus. A nona

Era esta a forma que vigorava no período que analisamos os livros de Calluf, sendo assim, o autor dividiu o seu livro “Lágrimas ao meio-dia ...” de acordo com as quinze estações. Além disso, o título do livro fazia menção à agonia de Jesus na cruz, horas antes de sua morte, pois segundo a Bíblia “Ao meio-dia começou a escurecer e toda a terra ficou três horas na escuridão. Às três horas da tarde Jesus gritou bem alto...”²⁶⁹ e logo depois morreu.

Emir Calluf comparou a Via Sacra de Jesus com a vida de todos, ou seja, o caminho percorrido por Jesus do Monte das Oliveiras até o Calvário permitia a comparação com a vida de todos os seres humanos, que viviam rumando para a sua morte. Assim como Jesus, todos os seres humanos teriam a sua cruz para carregar o que constituiria a própria condição humana.

Por isso, quando o ser humano fugia do seu destino de sacrifício pela busca do prazer desmedido, estaria fugindo de si mesmo. Portanto, esses indivíduos se sentiriam vazios pela solidão que a vida sem Jesus produz. O padre aconselhava ao leitor não fugir da cruz, mas sim fortalecer-se para carregá-la.

Neste sentido, a proposta do livro era mostrar a ligação entre a Via Sacra de Jesus e a vida cotidiana dos leitores, e em cada capítulo havia um conselho para o leitor aproximar-se da vida de Cristo e dos seus seguidores. Calluf tratou das quinze estações da Via Sacra, porém enfatizou a morte de Cristo em quatro capítulos.

Nesses capítulos sobre a morte de Cristo, a todo o momento o autor culpabilizava o homem moderno pela morte de Jesus, seja pelo questionamento da existência do Filho de Deus, seja pelo comportamento devasso que o afastava dos ensinamentos do salvador.

Dessa forma, as representações que eram narradas por Calluf estavam ligadas à história da Via Sacra e também possuía a finalidade de normatizar o comportamento dos leitores no sentido de reprimir os prazeres mundanos e defender a moral católica na sociedade. As representações apresentadas por Calluf em seu livro eram as de Maria, Simão, Verônica, Judas, Madalena e Ângela de

estação se refere ao encontro de Jesus com as mulheres de Jerusalém. A décima estação corresponde à crucificação. A décima primeira estação remete à conversa de Jesus com o bom ladrão. A décima segunda estação menciona a presença de João e de Maria ao pé da cruz. A décima terceira narra a morte de Jesus. E a décima quarta estação descreve a deposição de Jesus da cruz. Percebe-se que o papa João Paulo II diminuiu o número de estações e demonstrou uma preocupação em manter-se fiel à Bíblia, por isso a menção à Verônica foi retirada. BETTENCOURT, Dom Estevão O.S.B. **A Via Sacra: o que é? Como teve origem?** Disponível em: www.cleofas.com.br/virtual/texto.php?doc=ESTEVAO&id=deb0031. Acesso em: 12. jul. 2008.

²⁶⁹ BÍBLIA Sagrada. Marcos cap. 15, ver. 33-34.

Foligno. Algumas representações estavam ligadas diretamente às estações da Via Sacra, contudo outras representações como as de Madalena e Ângela de Foligno que não possuíam associação direta com esta prática devocional católica.

A escolha de Emir Calluf em trazer para a sua narrativa sobre a Via Sacra duas representações de mulheres consideradas pecadoras não foi aleatória, assim como o fato do autor conceder menor ênfase à figura de Maria do que às outras representações. Por ora, veremos o tratamento dado à representação de Maria pelo autor.

A faceta de Maria que Emir Calluf escolheu para citar em seu texto foi a da *Mater* dolorosa, ou seja, a figura da mãe que sofre pelo destino e pela morte do seu filho, aquela que está prestes a chorar ao pé da cruz.

Mãe das dores (...) Como consola ver que o amor extremo tem de atravessar a extrema dor. Pois, se é fácil morrermos, é horrivelmente difícil vermos morrerem as pessoas amadas, a pessoa amada (...) Mesmo a imaculada Maria precisa passar por esta suprema purificação do amor: a de entregá-lo à morte, a de se ver incapaz de salvar o seu Cristo da cruz (...) E é neste sacrifício máximo que culmina o amor²⁷⁰.

Segundo Marina WARNER, as lamentações fúnebres das mulheres perduraram como característica nas práticas religiosas do Oriente Médio nos tempos da Bíblia. A autora também mostrou que este costume estava presente em outros mitos religiosos como de Isis²⁷¹. Portanto, o culto à *Mater* Dolorosa possuía uma estreita ligação com o imaginário religioso da população que se aprofundou no caso do cristianismo ocidental na época das Cruzadas.

Nos fins do século XI o culto da *Mater* Dolorosa começou a crescer na Itália, na França, na Inglaterra, nos Países Baixos e na Espanha e, alcançou inteira circulação no século XIV no período em que os peregrinos trafegavam pela Terra Santa visitando os lugares santos.

A intensificação do culto à *Mater* Dolorosa coincidiu com a publicidade de um apaixonado psiquismo religioso oriental que alimentou o cristianismo medieval ocidental. Neste sentido, religiosos como Bernardo e Francisco de Assis tenderam a humanizar as figuras da Sagrada Família, primeiramente ressaltando a humanidade de Jesus como bebê desprotegido com sua mãe e depois como o adulto torturado e

²⁷⁰ CALLUF, Emir. **Lágrimas** ... p. 44.

²⁷¹ WARNER, Marina. Op. cit., p. 208.

morto. Portanto, a representação de *Mater Dolorosa* corresponderia a esta ênfase conferida a humanidade e ao sofrimento das personagens da Sagrada Família.

Com o passar do tempo essa figura de Mãe sofredora segurando em seus braços o filho humano morto tornou-se um importante catalisador da experiência de amor e de fé²⁷². E com a criação da *Via Crucis* pelos frades europeus associou-se a paixão de Cristo com o culto da *Mater Dolorosa*²⁷³.

Marina WARNER observa que nestes escritos dos religiosos medievais o papel de Maria era ressaltado apesar dela não ser muito mencionada nos Evangelhos, em particular nos capítulos que tratam da Paixão de Cristo. Contudo, a crença na comunhão entre mãe e filho inspirava uma série de histórias que eram narradas nas Estações da *Via Crucis*²⁷⁴.

No século XVII uma controvérsia emergiu no marianismo a partir da representação da *Mater Dolorosa* que consistia na contradição que havia entre a natureza perfeita de Maria e de sua ligação com Cristo, e a dor que Maria expressara com a morte de Jesus. Pois se Maria sabia de antemão que seu filho ressuscitaria devido a sua ligação com ele, então como ela poderia ter sofrido?

No entanto, esta polêmica não chegou a ameaçar o culto à *Mater Dolorosa*. Isso é perceptível na continuidade do seu culto no século XX, quando muitos panfletos católicos ainda exaltavam esta faceta de Maria. Não obstante a importância deste culto de Maria relacionado à Paixão de Cristo, o pensamento católico exclui o fato de que o papel de Maria no Calvário poderia ser considerado sacerdotal, o que forneceria argumentos para a ordenação feminina²⁷⁵.

De acordo com Marina WARNER a representação da *Mater Dolorosa* permitia aos fiéis compartilharem com ela as suas dores, ela satisfazia uma sede dos crentes pelas lágrimas que jorram de seus olhos que denotavam na linguagem universal uma idéia de purificação e de renascimento²⁷⁶.

De certa forma, era justamente este aspecto da representação da *Mater Dolorosa* que Emir Calluf reavivou em seu livro, essa Maria humana que despertava a identificação dos leitores que podiam se sensibilizar diante das dores de uma mãe.

²⁷² Ibidem, p. 210.

²⁷³ Ibidem, p. 215.

²⁷⁴ Ibidem, p. 217.

²⁷⁵ Ibidem, p. 220.

²⁷⁶ Ibidem, p. 223.

Emir Calluf inseriu a representação de *Mater Dolorosa* na sua defesa do sofrimento por amor contra a procura da satisfação e do prazer mundano. O autor comparou o encontro de Maria com Jesus com o encontro que todos nós deveríamos ter com o outro, ou seja, o encontro de amor. Amor no sentido de entrega e de comprometimento, bem ao contrário das relações descartáveis e egoístas que as pessoas estavam vivendo na sociedade moderna²⁷⁷, segundo ele.

Seguindo a análise das representações apresentadas por Calluf em seu livro, passamos às de Simão de Cirineu. Novamente o autor queria aproximar o leitor da figura de Simão. Se Simão ajudou Cristo a carregar a cruz, nós poderíamos ajudar as pessoas do nosso convívio ou que estavam ao nosso redor no dia a dia²⁷⁸. A caridade era mencionada como uma das características da vida católica e é interessante lembrar que a ligação do autor com a prática caritativa era contígua, por causa do seu papel como padre diretor da Arquiconfraria das Mães Cristãs, uma associação de senhoras que praticavam a filantropia em Curitiba.

A prática da caridade e da compaixão também era perceptível na representação de Verônica que enxugou o suor do rosto de Jesus. A figura de Verônica é interessante na história da Via Sacra, pois durante muito tempo a sua participação nas estações era freqüente, mesmo sem evidências de sua participação na Paixão de Cristo nos Evangelhos. Alguns cronistas e religiosos afirmavam que “uma certa mulher” mencionada em Mateus²⁷⁹ seria Verônica, porém o seu nome não era citado. Essa polêmica sobre a figura de Verônica levou o Papa João Paulo II a retirá-la das estações da Via Sacra²⁸⁰.

Emir Calluf representou Verônica com o símbolo da coragem que todos deveriam ter, ou seja, a coragem de atravessar a multidão e não se assustar com o rosto deformado pela dor de Cristo. O autor indicou algumas qualidades de Verônica que denotavam qualidades femininas e masculinas como a sua compaixão viril para com a dor de Jesus. É interessante observar que o autor pretendia anular o aspecto feminino e negativo da palavra compaixão ancorando-a um qualificativo masculino que remetia à virilidade.

Pierre BOURDIEU comenta em seu estudo sobre a dominação masculina que o mundo está assentado numa estrutura que se divide em dois campos: o

²⁷⁷ CALLUF, Emir. **Lágrimas ...**, p. 43.

²⁷⁸ Ibidem, p. 49.

²⁷⁹ BÍBLIA Sagrada. São Paulo: Paulinas, 1979. Mat, cap. 9, ver. 20.

²⁸⁰ BETTENCOURT, Dom Estevão O.S.B. Op. cit.

masculino e o feminino. Esses dois campos representariam aspectos contrários e estabeleceriam uma hierarquia entre os gêneros²⁸¹. Poderíamos pensar que a qualidade da compaixão estaria localizada no campo feminino por remeter a outras atribuições femininas como a obediência e o compadecimento com o outro, o que lhe conferiria um significado valioso na sociedade.

O termo viril, empregado por Calluf, estaria localizado no campo masculino da estrutura, o que o tornaria positivo em relação ao campo feminino. Sendo assim, o aspecto feminino da compaixão assumiu uma nova significação com o termo viril associado a ele.

Além da qualidade de compaixão viril²⁸² de Verônica, ela foi retratada como uma mulher simples do povo que não perdera a capacidade de amar ao próximo. Portanto, a representação de Verônica tinha a finalidade de condenar aqueles que não acreditavam no catolicismo e ao mesmo tempo exaltá-la como um modelo para os seus leitores.

Mas o mais impressionante é perceber que Emir Calluf dedicou a maior parte do seu livro com as representações de notórios pecadores da história do catolicismo: Judas, Madalena e Ângela de Foligno. Isso demonstra que havia uma intencionalidade do autor nestas escolhas, sobretudo ao vermos os aspectos que o autor ressaltou destas representações.

É evidente a ligação de Judas com a Via Sacra, pois se não fosse ele ter avisado as autoridades romanas para encontrar Jesus não haveria a prisão e a morte. E é com a faceta de traidor que não se redimiou que Judas foi descrito por Calluf. Em oposição a ele, o autor citou o exemplo de Madalena, que depois de levar uma vida em pecado como prostituta arrependeu-se e seguiu Jesus até a morte²⁸³.

Neste sentido, a comparação que Emir Calluf estabeleceu entre Judas e Madalena tinha a finalidade de mostrar dois pecadores como os leitores poderiam ser, porém um prosseguiu no erro e o outro se redimiou. Qual seria a escolha do leitor diante destas opções?

Judas e Maria estão um defronte do outro. Ele está de pé mas por dentro já desabou. Ela, prostrada diante de Cristo, mas com a alma mais ativa do que nunca. E nenhum dos dois se esqueceu das lições de suas quedas no caminho que com Jesus percorreram (...) Judas e Madalena ensinam-me que amiúde é preciso a gente cair ao mais fundo do abismo para

²⁸¹ BOURDIEU, Pierre. **A dominação** ..., pp. 18-21.

²⁸² Emir Calluf empregou esta virtude ao descrever Verônica, ou seja, o autor associou uma qualidade eminentemente feminina, que é a compaixão, com uma considerada masculina, ou seja, a virilidade.

²⁸³ CALLUF, Emir. **Lágrimas** ..., p. 84-87.

que nos deslumbre o esplendor das cumiadas e que é necessário subir aos picos mais altos para as goelas do abismo nos entontecerem ... que nada está perdido enquanto os vales ainda têm luz bastante para sentirem saudades crescentes ... que entrevistados uma desde então nos vales tenebrosos comigo moraria a angústia unicamente...²⁸⁴

É interessante analisar como Emir Calluf estabeleceu a comparação entre os dois pecadores empregando a noção de alto e de baixo. Aparentemente Judas estaria de pé, porém por dentro seu espírito estaria desabado, ou seja, embaixo. Enquanto que Madalena na visão de sua materialidade estaria prostrada, porém por dentro sua alma estaria ativa, isto é, para cima. Duas questões são interessantes em se analisar. A primeira se refere à divisão que Calluf fez entre o mundo material e o espiritual ao descrever a posição de Judas e a de Madalena. No mundo material dos homens Judas estaria de pé e Madalena prostrada, ou seja, pela ótica mundana e profana Madalena estaria em desvantagem em relação a Judas por ocupar o lugar do baixo. Porém, esta situação se inverteria quando no mundo espiritual. No mundo espiritual Madalena estaria ativa e Judas desmoronado, isto é, na visão divina e sagrada os papéis se invertiam, pois Madalena estaria numa posição de vantagem ocupando um lugar acima de Judas.

Novamente se tomarmos como referência a divisão do mundo a partir da estrutura proposta por BOURDIEU²⁸⁵, é perceptível que Madalena na vida espiritual tinha assumido a posição masculina do acima, ao contrário de Judas que assumiu o lugar feminino do embaixo. É como se no mundo espiritual fosse possível a inversão das categorias de masculino e de feminino e as suas significações. Contudo, essa inversão permaneceria apenas no mundo espiritual e não seria observado no mundo material dos homens.

Além disso, Madalena representava a possibilidade de salvação para aqueles que se perderam no caminho em direção a Deus. Georges DUBY, ao tratar da devoção madaleniana na Europa ocidental, aponta que a origem desta devoção datava do século VIII no sul da Itália, contudo o historiador afirma que a sua presença materializada em texto se localiza no final do século X na França no meio monástico²⁸⁶.

Georges DUBY, ao estudar textos do século X, indica que a representação de Madalena era associada à de uma dama que havia conseguido se separar das

²⁸⁴ Ibidem, p. 89.

²⁸⁵ BOURDIEU, Pierre. **A dominação** ... p. 19.

²⁸⁶ DUBY, Georges. **Heloísa** p. 34.

coisas da terra e aproximar-se das do céu²⁸⁷. A representação de Madalena, segundo o autor, estava associada a alguns traços femininos como a timidez, a fraqueza e o amor. E a prescrição dos textos era que os homens deveriam desenvolver alguns traços femininos para amar plenamente.

Segundo Georges DUBY entre as representações femininas medievais a de Madalena significava a esperança para as mulheres comuns, porque Eva representava a morte, enquanto que Maria, a vida. Porém, como vimos a representação mariana não era passível de imitação e a de Eva fadava a mulher ao papel de pecadora. Por outro lado, a representação de Madalena criou a possibilidade das mulheres superarem a sua natureza pecaminosa²⁸⁸.

Neste sentido, a figura de Madalena serviu a Emir Calluf como uma forma de mostrar às mulheres e aos homens da sociedade moderna que havia ainda um meio de salvação. Sobretudo, na época em que ele escreveu, entre 1960 e 1970 havia muitas oportunidades de diversão e de desfrute dos prazeres, por isso, era tão necessário enfatizar a imagem dos pecadores arrependidos.

Outra pecadora arrependida citada no livro de Emir Calluf foi Ângela de Foligno. Esta santa nasceu em 1248 na Itália e provinha de uma família rica de não cristãos. Apesar de casada e mãe de vários filhos, Ângela tinha uma vida cercada de pecado até o momento de sua conversão em 1285. A conversão de Ângela supostamente foi fruto de um grande pecado que cometeu e teve receio de confidenciar ao padre. Contudo, Ângela após ter um sonho com São Francisco de Assis decidiu confessar a sua falta a um padre e ingressou na Ordem Terceira de São Francisco de Assis. Após a sua conversão escreveu as suas memórias nas "*Memoriale Instructiones*" tornando-se uma das primeiras místicas escritoras do século XIV²⁸⁹.

Portanto, podemos perceber que o fato de Calluf ter dado mais espaço para a descrição de representações de pecadores arrependidos e no caso de ter escolhido Ângela, uma santa do século XIII que não tem uma ligação direta com a Via Sacra, demonstra que a intenção primeira do autor era tratar dos pecadores que poderiam voltar ao catolicismo.

²⁸⁷ Ibidem, p. 36.

²⁸⁸ Ibidem, p. 38.

²⁸⁹ **Other Women's Voices**. Disponível em: www.home.infionline.net/~ddisse/angela.html. Acesso em: 12 jul. 2008.

Outro indicativo dessa preocupação é o fato do autor não ter conferido o espaço tradicionalmente dado à representação da *Mater Dolorosa*. Se comparado com o espaço dedicado pelo autor aos pecadores, a representação de Maria ficou obscurecida pelos santos simbolizados pelos modelos de pecadores que retornaram ao caminho de Deus.

Michel De CERTEAU, ao analisar a hagiografia, observa que esta narrativa se constituía como uma organização textual que respeita determinados atos, lugares e temas. Tal organização indica uma estrutura própria da hagiografia que não se refere ao que passou, mas procura o que é exemplar²⁹⁰.

O autor prossegue afirmando que na hagiografia o que menos importa é o personagem, os mesmos traços ou episódios passam de um santo para outro. Esses traços ou episódios seriam como elementos flutuantes que compõem uma figura e lhe dão sentido. Dessa forma, o que importa na análise da hagiografia é perceber qual modelo de virtude que representa e a sua função²⁹¹.

A hagiografia por essência é o discurso das virtudes e as virtudes fornecem a base da narrativa. Essas unidades de virtude se manifestam com diversos títulos. Como a hagiografia exemplar que se situa na intersecção entre a comunidade religiosa que a criou e a sociedade. A combinação das virtudes atribuídas a determinados santos seria variável conforme a distância temporal de sua criação pela comunidade religiosa e a configuração social da sociedade mais ampla²⁹².

O processo de moralização das virtudes permite transformar os signos que compõem a hagiografia, mais próximos das normas daquela sociedade na qual o emissor está inserido, tornando essas normas como se fossem verdadeiras manifestações cristãs²⁹³.

Não obstante a narrativa de Emir Calluf em seu livro “Lágrimas ao meio-dia...” não se configurar como uma história completa de um determinado santo, poderíamos pensar a sua escrita sobre a Via Sacra e os santos que a compuseram e que foram ressaltados por ele como uma forma de hagiografia exemplar, na qual o que era mais importante era a virtude da regeneração moral. Sendo assim, Calluf preferiu enfatizar a representação dos santos associados a esta virtude em

²⁹⁰ CERTEAU, Michel De. Op. cit., p. 267.

²⁹¹ Ibidem, p. 272.

²⁹² Ibidem, p. 274.

²⁹³ Idem.

detrimento da figura da Mater Dolorosa que apresentava outras virtudes como da compaixão e da doação.

A virtude da regeneração moral era mais importante para Calluf do que as outras virtudes católicas porque o autor estava escrevendo para um público leitor que ele acreditava ser de pecadores a serem reconquistados para o catolicismo. Portanto, esta narrativa sobre os santos estava na intersecção entre os modelos definidos pela Igreja Católica e por outro lado as necessidades prementes da sociedade nas décadas de 1960 e 1970.

Como a missão de Emir Calluf era colocar o seu rebanho novamente dentro dos limites do catolicismo, uma das estratégias do autor foi escrever para o público jovem mais suscetível às tentações da sociedade moderna como o cinema, os bailes, os clubes entre outros espaços de diversão. Essa preocupação e ação de Emir Calluf junto à juventude curitibana eram citadas constantemente nas reuniões da Arquiconfraria das Mães Cristãs, como no dia treze de outubro de 1966, na qual o padre comentou de um show que faria para o público jovem na faixa dos 15 aos 23 anos e da possibilidade de conseguir um programa de televisão para “catequizar” os jovens que eram “mais ariscos à religião”²⁹⁴.

Por isso o autor publicou uma série de livros pela Editora Mentor da “Coleção Juventude de Hoje” que tratava de diversos assuntos como o casamento, a sexualidade, a moralidade, a religião e o namoro. Emir Calluf aconselhava os jovens sobre esses temas segundo as orientações católicas. Não obstante Emir Calluf ser um agente pertencente ao grupo de especialistas da Igreja Católica, nestes livros fica evidente o esforço que o autor fez para aproximar as orientações morais católicas do universo dos jovens. O autor citou filmes e livros que circulavam entre o público jovem para tentar mostrar o contraponto desta visão de mundo contemporânea com a católica.

Poderíamos pensar esta construção narrativa que Calluf desenvolveu em seus textos a partir da noção de intermediação cultural conforme apontada por FEATHERSTONE, entendendo Calluf como um agente de intermediação que teria um efeito retroalimentador no processo de filtragem cultural. Ao mesmo tempo em que transmitem idéias produzidas por um grupo de especialistas de um nível cultural para o outro, com uma linguagem mais próxima da platéia receptora, este agente

²⁹⁴ ARQUICONFRARIA DAS MÃES CRISTÃS DE CURITIBA. Reunião da Diretoria. Curitiba. **Ata da reunião realizada no dia 13 out. 1966.** Livro 7.

realimentaria o próprio grupo de especialistas com as referências culturais do outro nível cultural com o qual se comunicava. Além disso, os agentes alimentariam uma demanda diante de um público, seja no sentido de estimulá-lo ou de formá-lo²⁹⁵.

No caso do público alvo desta coleção o interesse do autor era formar ou manter a juventude dentro dos parâmetros católicos. Alguns exemplares da coleção tinham em sua folha de rosto o carimbo da Feira de Livros Intercolegial de Curitiba, o que seria um indicativo de que os livros de Calluf circulavam entre o meio estudantil da cidade. Além disso, em uma das reuniões da Arquiconfraria das Mães Cristãs o padre indicou como uma das ações evangelizadoras das associadas devia se levar os jovens à Biblioteca Pública do Paraná para uma tarde de autógrafos. O livro que o autor estava lançando trataria, segundo ele, da juventude em geral²⁹⁶.

Para tornar mais inteligíveis os seus conselhos, Emir Calluf não se apropriou das representações tradicionais do catolicismo como no livro “Lágrimas ao meio-dia...”, pelo contrário, o autor procurou as representações nos filmes e nos livros que foram produzidos no século XX. Sendo assim, é perceptível que Calluf empregava representações sagradas ou profanas em suas publicações conforme o público alvo.

No livro “Juventude e sexo” Emir Calluf passou boa parte tratando de filmes e de seus personagens. Cruzando as fontes disponíveis para esta tese, se percebe vários indícios da luta do autor contra a produção cinematográfica. Como o apelo escrito por ele ao ministro da educação e da cultura em prol do cinema nacional. O padre iniciou a sua carta apontando que havia um poder paralelo ao da educação atuando sobre a juventude que seria o cinema²⁹⁷.

Os filmes produzidos e muitas vezes com o apoio oficial do Ministério da Educação e da Cultura estavam desfazendo a educação que a escola e a Igreja tentavam incutir nos jovens. Era a luta entre os murros violentos dos filmes contra as mãos delicadas dos educadores, ou seja, se não houvesse uma interferência das autoridades a luta pela moralidade estava perdida.

[o cinema] Munido de todos os recursos da imagem, do som, da cor, da imaginação e da técnica; lançado ademais sobre um expectador passivo e apassivado – tem sobre ele um

²⁹⁵ FEATHERSTONE, Mike. Op. cit.

²⁹⁶ ARQUICONFRARIA DAS MÃES CRISTÃS DE CURITIBA. Reunião da Diretoria. Curitiba. **Ata da reunião realizada no dia 13 abr. 1967**. Livro 7.

²⁹⁷ CALLUF, Emir. **Apelo ao sr. Ministro da Educação e Cultura em prol do Cinema Nacional**. Curitiba: Voz do Paraná, [1970?]. p. 3.

impacto psíquico incalculável. (...) Não assim o cinema que semana após semana, dia após dia, numa sucessão variada de imagens e estórias vai inculcando idéias, ideais, padrões de vida, moldando assim ao belprazer do cineasta toda uma platéia tanto mais indefesa quanto mais juvenil e fascinada. **Nem todos os professores mais eruditos nem os colégios mais bem aparelhados conseguem competir com esta escola de drama, comédia, amores e ódios...**²⁹⁸

Portanto, ao eleger o cinema como tema principal de seu livro “Juventude e sexo”²⁹⁹, o autor demonstrava que tentava por meio da literatura moralista lutar contra o poder do cinema que poderia modelar a conduta dos jovens.

Neste contexto de crítica ao cinema, Emir Calluf comentou os quatro episódios da coletânea do filme “Boccaccio 70” (1962). O título da coletânea era sugestivo porque remetia ao autor satírico renascentista que questionou os valores de sua época, mostrando os interesses dissimulados dos indivíduos. Portanto, o fio condutor dos quatro episódios era a sátira à sociedade contemporânea, sendo que cada episódio foi dirigido por representantes do realismo italiano como Mario Monicelli, Federico Fellini, Luchiano Visconti e Vittorio De Sica.

Pelos comentários que teceu em seu livro é observável que Calluf não havia recebido com entusiasmo o filme. O autor comentou episódio por episódio detalhando a atuação e a personalidade de cada personagem central da comédia. O primeiro episódio comentado pelo autor foi “As tentações do Dr. Antônio”. Esse episódio dirigido por Federico Fellini era o segundo apresentado na seqüência do filme, o que nos fornece um indício das intenções de Emir Calluf.

A escolha da seqüência dos episódios a serem comentados não respeitou a ordem da produção do filme, sendo assim, a escolha indica a prioridade que concedeu para determinados assuntos. E não seria por acaso que Emir Calluf iniciou o seu comentário do filme pelo episódio “As tentações do Dr. Antônio” que trata de um personagem que era um moralista obsessivo assombrado por uma fotografia de uma mulher sensual em frente ao seu prédio.

Emir Calluf ao tratar deste episódio pretendia destruir a crítica que Fellini fizera aos moralistas que condenavam a pornografia. Não foi de maneira aleatória que foi este o episódio que tocou de maneira mais significativa Emir Calluf e que o fez escolher para comentar primeiro, pois Calluf era um representante da moralidade católica nesta sociedade seduzida pela pornografia. Por muitas vezes se manifestou

²⁹⁸ Idem. Negrito dado pelo autor.

²⁹⁹ CALLUF, Emir. **Juventude e Sexo**. Curitiba: Mentor, [1960?]

de maneira contrária à pornografia nos meios de comunicação, seja nas reuniões da Arquiconfraria das Mães Cristãs como em outros livros.

Como Emir Calluf possuía parte de sua formação em psicologia, os seus argumentos além de terem um componente religioso também tinham elementos desta área de estudos. Portanto, ao analisar o comportamento dos personagens do filme, o autor constantemente empregava os seus conhecimentos em psicologia. Em seu comentário sobre o personagem Dr. Antônio, Emir Calluf indicou que o seu comportamento era obsessivo porque a sua cruzada moral saíra do controle, levando-o a ter alucinações³⁰⁰.

Esta tese acredita que a intenção do autor em indicar argumentos de ordem psicológica era uma estratégia para deslocar a discussão do campo da moral para o da psicologia. Com esse deslocamento Emir Calluf manteria intacta a sua própria imagem, porque criava uma distinção entre o comportamento considerado ridículo e doentio do personagem Dr. Antônio e o seu próprio papel de missionário da moral católica na sociedade curitibana.

Porém, as ações do personagem Dr. Antônio não estariam muito distantes das de Emir Calluf na cidade. O personagem era um católico convicto que ia constantemente à Igreja e se preocupava com a preservação da moralidade na cidade que morava na Itália. Emir Calluf era um padre que pelo que podemos ver atuava em várias esferas em Curitiba e o seu foco principal era a preservação moral, porém revestido de uma aparente modernidade para comunicar-se com o público jovem.

Sendo assim, o que Emir Calluf desejava ao deslocar a discussão para o campo da psicologia era neutralizar a crítica de Fellini aos moralistas, incluindo de maneira indireta o próprio autor. Dessa forma, este deslocamento tinha a finalidade de manter a respeitabilidade da figura do agente moral. Do que valeria todo o livro se Calluf não o iniciasse pela defesa do seu emissor.

O segundo episódio comentado por Emir Calluf foi “O trabalho” de Luchiano Visconti que na coletânea é o terceiro. Esse episódio trata de uma esposa que cansada das traições do marido decidiu conseguir a sua independência financeira em relação ao seu pai e ao marido, cobrando pelos serviços sexuais prestados ao esposo³⁰¹.

³⁰⁰ Ibidem, p. 6.

³⁰¹ Ibidem, p. 11.

Novamente não é aleatória a escolha de Calluf, pois tratava do ponto nevrálgico da moral católica o casamento. Neste episódio, o comportamento depravado do marido gerou uma deturpação nos parâmetros matrimoniais, tornando a esposa uma prostituta de seu esposo. Isso seria inadmissível pela moral católica porque as mulheres católicas deveriam ter um comportamento inspirado em Maria, a mãe assexuada, e assim serem respeitadas.

Ao contrário do livro “Lágrimas ao meio-dia...”, nos livros da coleção “Juventude de hoje” Emir Calluf não mencionou modelos de santos para os seus leitores. Acreditamos que a estratégia do autor era empregar representações consideradas modernas para conquistar as mentes e os corações de seu público jovem. O padre estava sempre atento às mídias mais modernas da época, como a televisão, e se preocupava em utilizar de meios considerados condizente com o público jovem, como tocar violão.

Portanto, para aproximar-se do público leitor mais jovem Calluf procurou outras representações utilizando-as mais como contra modelos de comportamento, dando a entender pela ausência de determinadas virtudes nestas representações, o comportamento esperado do jovem.

De acordo com Roger CHARTIER, as representações funcionariam como uma forma dos indivíduos darem sentido à sua prática social. Ao representarem o seu mundo, os indivíduos determinam posições e estabelecem relações, construindo uma identidade a si, aos outros indivíduos e aos grupos. Portanto, Emir Calluf ao representar a sociedade contemporânea como um lugar que oferecia ocasião ao pecado pretendia conferir um sentido à sua prática de sacerdote³⁰².

Ao mesmo tempo, Calluf determinava o lugar e o comportamento que julgava adequado aos seus leitores para promover a sua cruzada moral. A partir destas representações, o autor impunha uma hierarquia entre ele e os leitores e entre os próprios leitores, dividindo-os entre aqueles que seguiam os seus conselhos e aqueles que os ignoravam.

Neste sentido, a narrativa de Calluf em seus livros para a juventude não se limitava a meras representações desprovidas de sentido e descoladas do social, elas faziam parte do próprio mundo social, criando modelos de comportamento a serem seguidos na sociedade.

³⁰² CHARTIER, Roger. O mundo como representação. **Estudos Avançados**. v. 11, n. 5, p. 173-191. 1991. p. 183-184.

O terceiro episódio comentado por Calluf, “A Rifa”, de Vittorio De Sica, que apresentava a história de uma mulher que em feiras na Itália rifava uma noite de prazer. Emir Calluf interpretava esse episódio como uma referência a mercantilização da mulher muito comum na indústria cinematográfica, pois se tratava de uma história na qual a mulher vendia o seu corpo³⁰³.

A mulher teria sido transformada em apenas um pasto para matar a fome retirando dela toda a sua dignidade como pessoa humana. Seguindo este raciocínio, Calluf apresentou o Réquiem para uma loira. A loira em questão era Jayne Mansfield³⁰⁴ que devido à campanha demoníaca da mídia para desmoralizar a mulher, tornou-se um objeto fotografado e desejado para a danação do homem³⁰⁵.

Emir Calluf apresentou a figura de Jayne Mansfield como de uma pobre vítima da campanha da mídia. Porém, depois de torná-la uma mercadoria, e assim produzirem efeitos psicológicos irreversíveis na bela estrela de cinema, após a sua morte ninguém chorou porque não se tratava mais de um ser humano, mas apenas de um objeto.

Essa representação da mulher como objeto estaria, segundo Calluf, fazendo desaparecer o feminino e em seu lugar a mulher estava sendo tratada como fêmea³⁰⁶. Percebe-se que o autor criou uma distinção entre as qualidades que uma sociedade moderna concedia às mulheres e o que o catolicismo prescrevia. A mulher católica não seria a fêmea, ou seja, aquela que seria alimentada apenas por seu instinto, pelo contrário a mulher católica manifestaria as qualidades próprias de seu gênero, o cuidado com o outro, o amor e a contensão sexual.

O quarto episódio comentado por Calluf foi “Renzo e Luciana” de Mario Monicelli. Esse foi o primeiro episódio da sequência original e tratava da história de um casal que teve que casar escondido para que a moça não perdesse o seu emprego. Emir Calluf criticou o episódio porque ele apresentava uma inversão dos valores, uma moça não deveria se envergonhar de casar ao ponto de ter que esconder sua vida de casada.

³⁰³ CALLUF, **Juventude ...**, p. 14-15.

³⁰⁴ Jayne Mansfield nasceu em 1933 e tornou-se conhecida por estrear filmes. A atriz configurou-se como grande símbolo sexual devido aos seus seios fartos e aos cabelos loiros. Morreu em 1967 de maneira trágica decapitada por um trator que entrou em choque com seu automóvel que estava em alta velocidade. Disponível em: <http://ascronicasdecillian.uniblog.com.br>. Acesso em: 25 jul. 2008.

³⁰⁵ CALLUF, Emir. **Juventude ...**, p. 29-30.

³⁰⁶ Ibidem, p. 31.

É interessante observar que Calluf deixou por último o episódio que se aproximaria mais do modelo ideal para os jovens. O casal de namorados retratados no filme casou-se na Igreja e com o consentimento da família. Novamente, a opção de Calluf em iniciar os seus comentários pelos modelos reprováveis permaneceu, pois o episódio em que o jovem poderia se inspirar foi deixado por último.

Enquanto Corção preocupava-se com a emancipação feminina e a sua inserção no mercado de trabalho, Calluf focalizava mais a questão da moralidade sexual. Outra diferença era quanto à estratégia narrativa dos autores. Corção procurava mostrar a positividade dos modelos tradicionais de mulher, como Nossa Senhora, enquanto que Calluf preferia frisar as representações que eram contra-modelos para as mulheres.

Não obstante a estratégia narrativa dos dois autores serem diferentes, pode-se traçar alguns pontos em comum na sua compreensão do papel feminino a partir das representações emitidas por eles. Os autores defendiam os papéis de esposa e de mãe para as mulheres, indicando argumentos considerados naturais do sexo feminino e de suas virtudes morais.

Os comportamentos que estavam fora desses parâmetros eram resultado da crescente laicização da sociedade. Neste sentido, a luta contra a laicização da sociedade também se configurava como a luta contra as mudanças nos papéis sociais das mulheres. Por isso Corção orientava as mulheres a se mobilizarem para manter a sociedade católica permanecendo onde estavam, ou seja, nos limites do lar. O papel que era permitido para as mulheres era o da caridade, porém, mantendo o pudor e a timidez própria do sexo feminino. As mulheres que destoavam desta representação eram uma imitação mal acabada do homem.

A visão de Calluf sobre o papel feminino também não divergia da de Corção. Calluf, de maneira menos direta do que Corção prescrevia uma vida de sacrifício e de arrependimento aos pecadores. As mulheres que decidiam viver mais livremente a sua sexualidade eram classificadas como vítimas e objetos, desprovidas de vontade e de ação. O discurso de Calluf atuava na ausência, ou seja, no jogo de mostrar o contrário do que desejavam os seus leitores.

Portanto, as mulheres que invertiam as relações no casamento como no caso das que recebiam uma remuneração maior do que o marido ou que determinavam as ações do casal também eram recriminadas, porque elas estariam subvertendo a ordem “natural” na qual o homem devia comandar a casa. A mulher

deveria ser o esteio moral do lar, por isso não poderia se deixar corromper pelo marido prostituindo-se. Nestes dois casos, novamente o autor atuava pela apresentação do contra-modelo.

Dessa forma, o catolicismo da salvação prescrevia um comportamento tradicional às mulheres na sociedade e no trabalho evangelizador. Como estas mulheres se apropriavam destas representações normativas? É o que é analisado no quarto capítulo.

3 A PROCURA DA (RE)SIGNIFICAÇÃO DO MODELO MARIANO NA TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO³⁰⁷

(...) A libertação não significa um processo de vindita histórica ou de concorrência dos sexos. Significa a ação que liberta a liberdade de uns e de outros, superando os mecanismos de dominação e propiciando os caminhos que vão ao coração da mulher e do varão e do coração do varão ao da mulher. Destarte todos crescemos na direção do reino de uma mais fecunda liberdade³⁰⁸.

Ela [Maria] significa um arquétipo supremo que evoca o sentido terminal de todo o feminino³⁰⁹.

(...) Se é verdade que o feminino constitui uma dimensão estrutural do *humanum*, então ele deverá também ter se revelado como tal, apesar da ideologia, e ter sido consignado nas Escrituras cristãs e no testemunho da história da fé. Cabe-nos descontar a inflação do masculino em nossas fontes da fé e revelar as dimensões femininas presentes nela³¹⁰.

No primeiro capítulo percebemos que a Igreja Católica entre as décadas de 1960 a 1980 passou por profundas mudanças, desde os objetivos da ação pastoral voltada aos pobres, quanto uma relação mais horizontal com os fiéis. Também observamos a emergência de uma nova linha do catolicismo latino americano, associada às idéias marxistas, culminando na Teologia da Libertação e nas Comunidades Eclesiais de Base.

Com a emergência desta nova teologia e das novas práticas nas comunidades de base, acredita-se que a representação sobre o feminino e o lugar destinado à mulher deveriam assumir novas interpretações perante este discurso libertador.

O objetivo deste capítulo é por meio da análise de três livros de Leonardo Boff, “A fé na periferia do mundo”, “O rosto materno de Deus” e “Ave-Maria”, compreender como esse teólogo, um dos nomes mais eminentes da Teologia da Libertação, representava simbolicamente Nossa Senhora e como esta representação mantinha traços da mariologia tradicional católica e, ao mesmo tempo, apontava as mudanças a respeito desta representação pela ótica da Teologia da Libertação.

³⁰⁷ Michael Löwy prefere se referir a esta experiência na religião latino-americana como o cristianismo da libertação, pois a palavra teologia é muito restrita, porque muito de seus ativistas não eram teólogos. Além disso, o termo cristianismo da libertação incluiria a cultura religiosa e a rede social. In: LÖWY, Michel. **A guerra dos deuses ...**, p. 57.

³⁰⁸ BOFF, Leonardo. **A Ave-Maria: o feminino e o Espírito Santo**. Petrópolis: Vozes, 1980. p. 11.

³⁰⁹ Ibidem, p. 12.

³¹⁰ BOFF, Leonardo. **O rosto materno de Deus: ensaio interdisciplinar sobre o feminino e suas formas religiosas**. Petrópolis: Vozes, 1979. p. 75-76.

A representação mariana é de grande importância para esta tese, pois esta durante muito tempo personificou o ideal feminino na Igreja Católica, conduzindo as mulheres a seguir um modelo de docilidade, obediência e silêncio. Como vimos no capítulo anterior boa parte da literatura católica ancorava a sua narrativa nesta representação divulgando modelos de comportamento às fiéis.

Portanto, a análise da releitura que Leonardo Boff fez do modelo mariano é de interesse desta tese que pretende estudar o caminho percorrido pelas representações femininas de cunho mais tradicional e as ligadas à proposta de Teologia da Libertação para compreender os papéis que estas duas correntes católicas atribuíram às mulheres nas décadas de 1960 e de 1970.

3.1 A TRAJETÓRIA DE LEONARDO BOFF

A trajetória de Leonardo Boff demonstra o perfil entusiasta e polêmico que assumiu na Igreja Católica até a sua saída em 1992. Leonardo Boff nasceu em quatorze de dezembro de 1938 em Concórdia, Santa Catarina. Sua família mudou da região de Concórdia para Rio Negro no Paraná e, mais tarde para Agudos, em São Paulo.

Segundo AMARAL³¹¹ a vocação do sacerdócio recebe uma determinação de classe, por isso boa parte dos padres são provenientes da classe média rural e urbana, porque a formação no seminário era dispendiosa. A escolha se dava pelo *status* social que a ocupação concedia aos indivíduos que a escolhiam. Até 1975 a classe média era o grupo social que a Igreja buscava como apoio de atuação na sociedade, sobretudo os jovens dos movimentos católicos que atuavam como agentes intelectuais. Logo, a extração social de Leonardo Boff condizia com boa parte dos elementos do clero que tiveram a sua formação ligada aos seminários católicos.

A formação acadêmica de Leonardo Boff se processou no curso de Filosofia na Faculdade de Filosofia da Província da Imaculada Conceição em Curitiba, no Paraná, e no curso de Teologia na Faculdade de Teologia dos Franciscanos em Petrópolis, no Rio de Janeiro. Em 1970, concluiu o seu doutorado em Teologia e Filosofia na Universidade *Ludwig-Maximilian* de Munique, na Alemanha. Neste

³¹¹ AMARAL, Roniere. Op. cit., p. 35.

ínterim, Leonardo Boff ingressou na Ordem dos Frades Menores e, pelo que se perceber, a sua formação inicial estava ligada à ordem franciscana³¹².

Muitos pontífices provinham das ordens franciscanas, porém para a tese aqui empreendida é interessante apontar dois papas que faziam parte da Terceira Ordem Regular de São Francisco, ou seja, Frades Menores Conventuais. Pio IX (1846-1878) grande papa responsável no século XIX por várias medidas e encíclicas que deram a base para o movimento ultramontano, e o papa João XXIII (1958-1963) que organizou os trabalhos do Concílio Vaticano II na década de 1960. Portanto, dois papas que marcaram de maneira significativa a história da Igreja no século XIX e XX e de certa forma representam as duas linhas do catolicismo nas décadas de 1960 a 1970.

No Brasil, os franciscanos se estabeleceram em regiões sem muita abrangência nacional e com uma coordenação descentralizada, sendo que uma dessas ordens estava instalada em São Lourenço de Brindes, responsável pelos capuchinhos do Paraná e Santa Catarina. Na história da Igreja no Brasil encontramos vinte e oito bispos provenientes das ordens franciscanas e três cardeais entre eles, Dom Evaristo Arns.

Segundo Michael LÖWY³¹³ na construção da Teologia da Libertação a prática das ordens religiosas regulares foi de fundamental importância, sobretudo os jesuítas, os dominicanos, os franciscanos e os capuchinhos. A ação destes

³¹² As primeiras ordens de frades foram criadas na Idade Média diante da necessidade de um novo tipo de ordem religiosa que atendesse a população das cidades, sendo assim, a ação destes eclesiásticos estava numa vida próxima aos fiéis e não na vida contemplativa. O significado da palavra frade já é um indicativo desta proximidade, ou seja, irmão. Os primeiros frades foram da ordem dos beneditinos, mais tarde, no século XIII, duas ordens de frades foram criadas por São Francisco de Assis, em 1210, a dos Franciscanos e dos Irmãos Menores. E em 1216, São Domingos fundou a Ordem de Frades Pregadores. As ordens dos franciscanos e dos dominicanos, além dos votos tradicionais de castidade e obediência, também faziam o voto de pobreza e por isso mantinham-se a partir das doações dos fiéis, sendo conhecidos por isso, como mendicantes. Esse quadro se modificou no decorrer da história das duas ordens que devido ao grande número de ingressos ordenados, provocaria uma ação generosa da Igreja em relação a elas. Sendo assim, na Baixa Idade Média os conventos franciscanos e dominicanos se destacaram pela magnificência da sua arquitetura. Para fins desta pesquisa nos interessa as ordens derivadas da fundação de São Francisco de Assis, pois Leonardo Boff pertenceu a uma delas. Em 1517, ocorreu a primeira divisão das ordens franciscanas, com a criação da Ordem dos Frades Menores Conventuais. Em 1525 se processou nova divisão, dando origem a Ordem dos Frades Menores Capuchinhos. Sendo assim, a ordem fundada por São Francisco de Assis dos Frades Menores ficou dessa forma dividida: a Ordem dos Frades Menores (observantes), a Ordem dos Frades Menores Conventuais e a Ordem dos Frades Menores Capuchinhos. Disponível em: <http://www.paginaoriental.com/santos/ofmconv.htm>. Acesso em: 02 mai. 2008.

³¹³ LÖWY, Michael. **Marxismo e Teologia da Libertação**. São Paulo: Cortez, 1991. (Coleção polêmicas do nosso tempo). p. 36-37.

religiosos muitas vezes iniciava-se justamente na luta contra o regime militar, derivando mais tarde nas atividades ligadas às comunidades eclesiais de base.

O autor explica essa ação das ordens religiosas junto às comunidades eclesiais de base e na Teologia da Libertação como coerente com a proposta histórica dessas ordens, qual seja de natureza contestatória diante do mundo e da hierarquia da Igreja. Além disso, as ordens teriam certa autonomia em relação às autoridades da Igreja, não estando diretamente submetidas ao controle da hierarquia episcopal. Outro indicativo que explicaria a intensa participação dos religiosos dessas ordens seria a formação do clero regular, que os aproximava do pensamento moderno e das ciências sociais e o seu contato direto com a Teologia Contemporânea dos grandes círculos do período, como os desenvolvidos na França e na Alemanha.

Michael LÖWY³¹⁴ entende estes religiosos como verdadeiros intelectuais orgânicos da Igreja, nos termos de Gramsci, que em permanente diálogo com o meio universitário e os intelectuais laicos contemporâneos, construíram uma proposta inovadora de Teologia com traços marcadamente marxistas.

Neste sentido, a trajetória intelectual e religiosa de Leonardo Boff se insere no desenvolvimento da Teologia da Libertação e na prática das CEBs. Boa parte da experiência do frade estava ligada à ordem franciscana da qual participava, seja em sua atuação na docência de Teologia, seja nas revistas ligadas ao Instituto Franciscano.

Durante a sua formação acadêmica e mesmo posteriormente, Leonardo Boff exerceu a profissão de professor de Teologia Sistemática e Ecumênica no Instituto Teológico Franciscano em Petrópolis. Lecionou também em vários centros de estudos e universidades no Brasil e no exterior. Desempenhou a atividade de professor-visitante na Universidade de Lisboa, de Salamanca, de Harvard, de Basel, e de Heidelberg.

Entre os anos de 1970 a 1985 integrou o conselho editorial da Editora Vozes, sendo responsável pela organização da coleção “Teologia e Libertação” e da edição das obras completas de Jung, que foi uma grande influência em seus livros, inclusive no “Rosto materno de Deus”. Leonardo também foi redator de várias revistas especializadas em questões teológicas e religiosas como a Revista

³¹⁴ Ibidem, p. 37.

Eclesiástica Brasileira (1970- 1984), a Revista Internacional *Concilium* (1970-1995) e a Revista de Cultura Vozes (1984-1992).

As duas primeiras revistas eram organizadas pelo Instituto Teológico Franciscano. A Revista Eclesiástica Brasileira foi fundada em 1941 pelo Frei Thomas Borgmeier com a intenção de organizar um fórum nacional do clero brasileiro sobre questões teológicas. No período de 1952 a 1971 o redator-chefe foi Boaventura Kloppengurg que adotou uma postura de divulgação e discussão das idéias do Concílio Vaticano II. De 1972 a 1986, Leonardo Boff assumiu a função de redator-chefe da revista imprimindo novas referências teológicas aos textos, sobretudo aquelas vinculadas à Teologia da Libertação³¹⁵.

A Revista Internacional de Teologia CONCILIUM foi fundada em 1965 pelos teólogos Congar, Küng, Metz, Rahner e Schillebeeckx com a intenção de divulgar as mudanças empreendidas pelo Concílio Vaticano II para os grupos ligados diretamente à Igreja. Ou seja, o público alvo da revista eram os teólogos, os estudantes de teologia, pastores, bispos, párocos e religiosos. Os artigos da revista versavam sobre assuntos teológicos à luz do Concílio Vaticano II.

Por outro lado a Revista de Cultura Vozes dedicava-se a um público mais amplo. A revista foi criada em 1907, em Petrópolis, mantida pela Editora Vozes. Segundo Sandra Helena SPRÍCIO³¹⁶, a Revista de Cultura dessa editora na década de 1970, apresentava uma atitude de contestação do regime militar em seu editorial e nos artigos. Além disso, os artigos publicados pela revista durante a década de 1970 estavam associados à vertente “esquerdista” da Igreja, ou seja, à Teologia da Libertação, sobretudo na figura de Leonardo Boff e do Cardeal Arns. Sandra Helena SPRÍCIO observa que os artigos tratavam de temas variados como psicologia, filosofia, economia, antropologia e literatura. A maior parte dos textos publicados na revista tinha referência às idéias marxistas.

É perceptível que as atividades editoriais de Leonardo Boff caminhavam em concordância com as suas idéias políticas. As revistas nas quais desempenhava função de redator estavam estreitamente ligadas ao pensamento da Teologia da Libertação. A Editora Vozes³¹⁷ também foi um dos lugares no quais os intelectuais

³¹⁵ Disponível em: <http://www.itf.org.br/index.php?pg=revistas>. Acesso em: 02 mai. 2008.

³¹⁶ SPRÍCIO, Sandra Helena. **Uma apresentação da Revista de Cultura Vozes**. Disponível em: www.cce.ufsc.br/ñelic/Boletim_de_Pesquisa3/texto_sandra.htm. Acesso em: 02 mai. 08.

³¹⁷ Essa editora foi criada no final do século XIX por dois frades franciscanos, Frei Inácio Hintze e Frei Ciríaco Hielscher, com a intenção de fornecer material didático aos alunos da Escola Gratuita São

da Teologia da Libertação tiveram espaço para divulgar as idéias de seu movimento de renovação da Igreja.

De acordo com Michael LÖWY as publicações de Leonardo Boff forneceram orientação espiritual e política, bem como educaram boa parte dos agentes pastorais, líderes das comunidades eclesiais de Base e intelectuais³¹⁸. Portanto, Leonardo Boff encontrou um espaço para expor as suas idéias e influenciar o catolicismo no Brasil e no mundo, o que provocou nas décadas de 1980 e de 1990 uma reação do Vaticano³¹⁹.

Como nota-se a trajetória de Leonardo Boff estava intrinsecamente ligada à história da Igreja no Brasil, sobretudo a construção das bases da Teologia da Libertação. Esta ligação entre Leonardo Boff e a Teologia da Libertação é o assunto do próximo tópico deste capítulo, principalmente no que se refere aos seus livros na década de 1970.

3.2 TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO, LITERATURA E LEONARDO BOFF

Como mencionado no primeiro capítulo desta tese, as idéias de esquerda ou marxistas no catolicismo não eram uma novidade na ocasião da construção da Teologia da Libertação, pois desde a década de 1950 um setor de intelectuais militantes, bem como de leigos combativos que foram influenciados pelas idéias sociais de pensadores franceses, atuavam na sociedade brasileira.

O terreno propício para a emergência de um movimento teológico marxista estava posto antes da década de 1960. Contudo, segundo Michael LOWY³²⁰, outras situações afetaram a Igreja no sentido de uma abertura para mudanças, como o

José. Posteriormente, a editora começou a produzir obras para o público católico, ganhando grande impulso com o estímulo à Boa Imprensa. Neste contexto, a Editora Vozes configurou-se como um espaço de divulgação e de motivação aos movimentos intelectuais católicos, publicando livros de pensadores como Alceu Amoroso Lima e Gustavo Corção. Disponível em: www.editoravozes.com.br. Acesso em: 02 mai. 2008.

³¹⁸ LÖWY, Michael. **A guerra dos deuses** ..., p. 147.

³¹⁹ Em 1984 Leonardo Boff foi submetido a um processo pela Sagrada Congregação para a Defesa da Fé no Vaticano devido às idéias expostas no livro "Igreja: Carisma e Poder". No ano seguinte Boff foi condenado a um ano de "silêncio obsequioso" e afastado de suas atividades editoriais e do magistério religioso. Em 1986 o Vaticano revogou a decisão diante de manifestações contrárias às penalidades impostas ao autor. Por fim, em 1992 diante da possibilidade de nova punição do Vaticano, Boff renunciou às suas atividades e retirou-se da ordem franciscana. Leonardo Boff escreveu uma imensa produção bibliográfica, contando com mais de 60 livros que versam sobre Teologia, Espiritualidade, Filosofia, Antropologia e Mística, traduzidas em várias línguas. Assessora muitos movimentos sociais contemporâneos como o Movimento dos Sem Terra e as comunidades eclesiais de base, entre outros.

³²⁰ LÖWY, Michael. **Marxismo...** p. 33.

pontificado de João XXIII e o Concílio Vaticano II. Além disso, mudanças externas à instituição na América Latina possibilitaram a criação da Teologia da Libertação, como o processo de industrialização, agravando a situação de miséria da população e, ao mesmo tempo a Revolução Cubana, em 1959, que se constituía como uma alternativa ao sistema capitalista no continente.

Para Michael LÖWY o movimento que deu origem à Teologia da Libertação estava na intersecção dessas duas mudanças, interna e externa, e também na experiência do movimento leigo e das comunidades eclesiais de base. Sendo assim, o processo de mudança não partiu da cúpula da Igreja, nem tampouco da base para a cúpula. O processo não se deu de maneira verticalizada, mas horizontalmente, da periferia para o centro da instituição. Os grupos que seriam os motores da renovação no campo religioso-eclesiástico estavam na margem da instituição, como os membros do apostolado leigo, os seus diretores espirituais, os especialistas leigos, os padres estrangeiros e as ordens religiosas³²¹.

No final da década de 1960 floresceu uma produção teológica entre os pensadores católicos latinos americanos, que provocou o deslocamento da idéia da salvação individual e privada, para a noção da libertação comunitária e pública; o que estaria em "...jogo não é a alma do indivíduo enquanto tal, mas a redenção e a libertação de todo um povo escravizado."³²²

Nessa nova proposta teológica a Igreja devia abandonar a sua função chave no sistema de dominação, por isso os pensadores da Teologia da Libertação reinterpretaram as Sagradas Escrituras, entendendo os personagens dessas histórias como verdadeiros libertadores do povo oprimido na antiguidade e propondo que os religiosos repensassem a sua ação a partir destes modelos libertadores.

Michael LÖWY e Maria José Rosado NUNES³²³ indicam que a Igreja brasileira é um caso único na América Latina, no sentido de ter sido o país no qual a Teologia da Libertação e seus adeptos pastorais conquistaram influência na sociedade e na instituição. Para explicar essa originalidade do movimento da Teologia da Libertação no Brasil os autores apontam para alguns indícios.

Primeiramente poderíamos apontar questões relativas à Igreja brasileira, bem como sua relação com os fiéis, como o fato de o território brasileiro ser grande

³²¹ Ibidem, p. 34.

³²² LÖWY, Michael. **Marxismo...** p. 41.

³²³ NUNES, Maria José Rosado. **Eglise, sexe et pouvoir...**; LÖWY, Michel. **Marxismo...**

e o número de religiosos ser insuficiente para realizar o seu papel pastoral, criando uma dependência do clero em relação aos leigos e aumentando a importância da Ação Católica na evangelização. Outra questão é que o pensamento teológico brasileiro foi influenciado por pensadores franceses, enquanto que em outros países latinos americanos a tradição espanhola foi predominante.

Outros aspectos que devem ser considerados são referentes à política e à economia brasileira nas décadas de 1960 e 1970. A ditadura militar e seu recrudescimento em 1968 fechou os canais institucionais de participação popular. Neste contexto, a Igreja tornou-se um refúgio para alguns militantes dos movimentos sociais. Sendo assim, a Igreja configurou-se como uma possibilidade de oposição ao regime.

Na ocasião do Golpe de 1964 a CNBB escreveu um documento apoiando o golpe, pois acreditava que o novo regime defenderia a manutenção da Igreja e promoveria a justiça social. Porém, nove anos mais tarde a CNBB posicionava-se contrariamente às atitudes do governo devido o desrespeito aos direitos humanos. Segundo Roniere Ribeiro do AMARAL, as lutas sociais foram responsáveis, também, pela tomada de consciência da igreja brasileira sobre a condição de miséria das classes populares³²⁴.

A Igreja neste período configurou-se como a única oposição legítima e oficial e por isso também foi alvo da repressão, gerando a violação da liberdade e da integridade dos padres e, conseqüentemente, as denúncias da cúpula da Igreja.

Simultaneamente, na economia, a partir de década de 1950, o Brasil passou rapidamente pelas transformações do desenvolvimento capitalista como a dolarização da economia e a mecanização da agricultura, sentindo profundamente os efeitos deste processo, sobretudo as camadas mais baixas da população. Dessa forma, o desenvolvimento industrial no país e a ingerência dos interesses internacionais em detrimento do bem-estar da população, levaram ao agravamento da desigualdade social, a expulsão da população rural de suas terras e a concentração maciça da população pobre na periferia dos centros urbanos.

Portanto, a Igreja para os pobres proposta pelo Vaticano II assumiu uma conotação mais contundente diante da realidade latina americana e, por conseguinte, brasileira. Alguns pontos citados dizem respeito à especificidade

³²⁴ AMARAL, Roniere. Op. cit., p. 120.

brasileira, como a autonomia dos movimentos leigos e a influência dos pensadores franceses na teologia. Além disso, a estratégia dos teólogos da libertação no Brasil foi diferente da de outros religiosos latinos americanos.

Os padres e os teólogos brasileiros aprenderam observando as experiências da década de 1960 em outros países e a partir desta vivência optaram em fazer um trabalho paciente por dentro da instituição. Roniere Ribeiro do AMARAL³²⁵ aponta que ao contrário dos teólogos da Argentina e do Chile que optaram pelo conflito direto com a hierarquia da Igreja e com o Estado e que por isso foram aniquilados, os teólogos brasileiros, não afirmavam aos fiéis que estes deveriam tornarem-se socialistas.

Não se tratava de abrandar os fundamentos da Teologia da Libertação, mas sim um processo de aproximação com os bispos e de não enfrentamento, ao mesmo tempo em que desenvolvia grande parte de sua prática voltada às comunidades eclesiais de base e as pastorais populares.

Portanto, o desenvolvimento da Teologia da Libertação deu-se pelas comunidades eclesiais de base, pastorais e publicações. Maria José Rosado NUNES³²⁶ afirma que o processo de construção da Teologia da Libertação ocorreu de maneira dialética, ou seja, não se pode entender a mudança de perspectiva de parte da Igreja e dos leigos a partir apenas de elementos ligados à economia, mas compreender a sua construção de maneira intercambiável.

O desenvolvimento das CEBs e da Teologia da Libertação foi simultâneo e de influência mútua, porque se por um lado havia um estímulo às comunidades pela Teologia da Libertação, por outro lado as idéias teológicas eram alimentada pelas experiências das CEBs. As idéias da Teologia da Libertação foram responsáveis pela formação de uma geração de agentes pastorais e de animadores das comunidades³²⁷.

De acordo com Irinéia M. FRANCO³²⁸ há uma ligação entre a orientação política e a experiência cotidiana dos movimentos religiosos com a escolha em relação a sua posição na sociedade, ou seja, alguns movimentos assumem a postura de confirmar a ideologia dominante, enquanto outros movimentos optam

³²⁵ Ibidem, p. 279.

³²⁶ NUNES, Maria José Rosado. **Eglise, sexe et pouvoir...**, p. 152.

³²⁷ LÖWY, Michael. **Marxismo ...**,

³²⁸ FRANCO, Irinéia M.. **40 anos de Teologia da Libertação: 1960-2000**. Disponível em: <http://nepheusp.googlepages.com/40anosdeTeologiadaLibertao-rev.pdf>. Acesso em: 02 jun. 2008.

pelo compromisso com a transformação social. A autora enquadra a Teologia da Libertação ao segundo tipo de movimento religioso, isto é, um movimento que desejava a transformação da sociedade brasileira e uma renovação nos paradigmas e nas ações do catolicismo.

No contexto de mudanças sociais do país e ao mesmo tempo da Igreja Católica, a ação dos bispos e religiosos brasileiros concentrara-se nas Comunidades Eclesiais de Base que propunha uma ação efetiva diante da população rural e urbana no sentido da melhoria das condições de existência. Os ensinamentos bíblicos não deveriam mais pautar-se pelo catecismo, mas por uma interpretação à luz dos problemas coletivos do cotidiano das populações. Segundo Irinéia M. FRANCO foi a partir desta experiência pastoral que a Teologia da Libertação encontrou subsídios para o seu desenvolvimento³²⁹.

Na década de 1970 um grupo de leigos representou um papel chave na formação da Teologia da Libertação. Esse grupo era constituído, sobretudo, por ex-militantes do movimento estudantil da década anterior, formando equipes de especialistas, como sociólogos, urbanistas, economistas, teólogos e advogados. A autora afirma que esses leigos poderiam ser pensados como integrantes do aparelho intelectual da Igreja, aproximando o discurso da instituição, ou pelo menos de parte dos seus integrantes, da teoria da dependência de cunho marxista. Essa teoria da dependência esteve presente nos textos do episcopado brasileiro por ocasião da preparação para a Conferência Episcopal de Medellín (1968)³³⁰.

De qualquer forma, o intuito deste capítulo é analisar como Leonardo Boff reproduziu a representação de Maria à luz da Teologia da Libertação. Para tanto, abordaremos as condições de produção dos seus livros na década de 1970.

Michael LÖWY³³¹ afirma que Leonardo Boff recebeu apoio de bispos brasileiros e instituições eclesiais para difundir as idéias da Teologia da Libertação. A ação de Leonardo Boff deu-se tanto na área da ação social das CEBs, das pastorais e de outros movimentos sociais, como na publicação de um grande número de livros. Sendo assim, como um teólogo ligado à Teologia da Libertação, Leonardo Boff demonstrava preocupação com a teoria associada à prática, ou seja, a práxis.

³²⁹ Ibidem, p. 4.

³³⁰ NUNES, Maria José Rosado. **Eglise, sexe et pouvoir** ..., p. 146.

³³¹ LÖWY, Michael. **Marxismo** ...

Maria José VIGIL³³² explica que a Teologia da Libertação foi possível na América Latina por um espírito de libertação e não como criação de poucas mentes iluminadas. Portanto, os grandes movimentos teológicos não provêm de poucas cabeças geniais, mas sim de uma experiência espiritual que sacudiu e comoveu a vivência religiosa de uma geração. É o caso da Teologia da Libertação que surgiu na práxis das comunidades e dos agentes pastorais para posteriormente tornar-se matéria teológica.

A gênese da Teologia da Libertação e das CEBs na década de 1960 foi fruto de um momento conturbado, pois de um lado, a Igreja pronunciava-se a favor dos pobres, por outro lado a repressão do regime ditatorial impelia alguns religiosos e leigos a unirem-se contra o desrespeito aos direitos humanos. Segundo Maria Irinéia FRANCO³³³ uma parcela dos religiosos identificava-se com os pobres aderindo massivamente à proposta da Igreja para os pobres. A convivência nas comunidades proporcionou aos religiosos a experimentação desta nova forma de catolicismo.

A autora também aponta que esta experiência com as CEBs permitiu uma releitura do Evangelho tornando-o um instrumento de conscientização política da população pobre no sentido de colocá-la como agente de transformação social, propiciando a sua libertação. Muitas vezes as idéias desenvolvidas nas publicações da Teologia da Libertação questionavam o papel, no decorrer da História, que a Igreja assumiu ao lado dos grupos dominantes, em detrimento da dignidade humana dos dominados³³⁴.

BOURDIEU³³⁵, ao estudar a troca dos bens simbólicos no campo religioso, indica que com o processo de urbanização as religiões tenderam a criar uma divisão interna do trabalho simbólico na produção, reprodução e circulação dos bens simbólicos. Por conseguinte, foi criado um corpo de especialistas responsáveis pela gestão dos bens de salvação. A formação de um campo religioso controlado por especialistas, entendidos como depositários do monopólio da economia dos bens da salvação, cria uma hierarquia entre estes depositários e os não possuidores, ou seja, os leigos.

³³² VIGIL, José Maria. **El Concilio y su recepción en América Latina**. Disponível em: <http://areia.ucg.br/seer/index.php/caminhos/article/viewPDFInterstitial/17/16>. Acesso em: 02 jun. 2008. p. 38.

³³³ FRANCO, Irinéia. Op. cit., p. 6.

³³⁴ Ibidem, p. 6-7.

³³⁵ BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**... p. 35.

Além disso, mesmo no interior do grupo de especialistas religiosos é criada uma divisão hierarquizada entre os seus membros. É o que se pode observar com relação à Igreja Católica, na qual os sacerdotes estão divididos de forma que cada um tem uma função específica no trabalho de produção, de reprodução e de circulação dos bens de salvação.

Nesse sentido, os teólogos da Teologia da Libertação cumpriam um papel na economia dos bens simbólicos de salvação na Igreja Católica, qual seja, o de reprodução e de circulação dos dogmas e das representações religiosas. Apesar da sua abordagem pretensamente inovadora da ortodoxia católica, a Teologia da Libertação a princípio não agia fora do campo religioso da Igreja.

Segundo BOURDIEU³³⁶ os depositários dos bens religiosos têm a necessidade de legitimar as propriedades, materiais ou simbólicas, associadas a um tipo específico de condição de existência e da posição da estrutura social, porque os bens simbólicos para serem aceitos pelos leigos devem satisfazê-los em seu interesse religioso. A eficácia de uma instituição religiosa está intrinsecamente ligada a sua capacidade de mobilização de seguidores.

Portanto, poderíamos pensar que os teólogos da Libertação estariam atendendo à demanda social de alguns grupos de leigos e religiosos, criando uma teologia que adequasse à tradição da Igreja Católica com as críticas dos pensadores da teoria da dependência na América latina.

A Teologia da Libertação estava ligada a um grupo de ex-militantes universitários da década de 1960, além disso, os teólogos tinham uma formação próxima dos pensadores das ciências humanas com enfoque marxista. Sendo assim, a Teologia da Libertação criada por uma parcela de participantes ou de integrantes da Igreja Católica produziu um discurso-prática que mobilizava parte da população latina americana.

Roniere Ribeiro do AMARAL³³⁷ observa que a Teologia da Libertação seria um movimento de minoria na Igreja Católica concentrado, sobretudo, entre os leigos de militância de esquerda e a CNBB. Esse segmento do catolicismo brasileiro afastou-se do modelo internalizado da salvação do catolicismo urbano porque a

³³⁶ Ibidem, p. 36.

³³⁷ AMARAL, Roniere. Op. cit., p. 48-49. O autor observa que na década de 1970 outra linha de renovação emerge no catolicismo brasileiro, oriundo de jesuítas norte americanos, o movimento pentecostal na figura do movimento Carismático, que a partir de então seria uma corrente antagônica à Teologia da Libertação. p. 51.

Teologia da Libertação inclinou-se “...à negação das ordens da vida como são em nome de princípios éticos revolucionários de solidariedade”.

Nas palavras de Roniere Ribeiro do AMARAL não era a força demográfica que impressionava na Teologia da Libertação; logo por não se tratar de um movimento de massa, mas “sua força moral e volitiva”³³⁸. Essa força moral foi a responsável por sua evidência na sociedade brasileira, e o que provocou o incômodo das classes dominantes do país e também uma reação por parte da cúpula da Igreja.

Ao mesmo tempo a Teologia da Libertação no Brasil não agiu em situação de confronto em relação às autoridades eclesiásticas, sendo assim, se por um lado as suas idéias inovavam no sentido de sua aproximação com as idéias marxistas, por outro lado, não rompeu com a ortodoxia.

Em 1975, a Igreja brasileira começou a sentir a pressão do Vaticano, que a partir de então assumiu uma tendência neoconservadora. Os dois pontos de dissídio eram: a autonomia da Igreja nacional com relação ao Vaticano e as relações entre Igreja e política. Em 1980 o papa João Paulo II enviou uma carta aos bispos brasileiros indicando que os mesmos deveriam evitar o envolvimento com questões sociais e concentrar-se em assuntos religiosos.

Essa situação promoveu uma coesão na Igreja brasileira no período de 1974-1982 por causa da decrescente influência da direita católica e a moderação dos escritores progressistas, no sentido de tentar atuar dentro da instituição. Os desentendimentos que ocorriam na igreja brasileira geralmente eram entre os religiosos e não entre os religiosos e fiéis. Inclusive a proposta de Igreja voltada para o povo atraiu a população pobre à instituição³³⁹.

Os teólogos da Libertação tinham que promover uma recepção seletiva da doutrina católica o que implicava numa reinterpretação orientada pela posição ocupada por eles no interior da instituição. Segundo BOURDIEU³⁴⁰, essa reinterpretação estaria necessariamente associada com a circulação da mensagem religiosa. Esta não seria possível sem a reinterpretação consciente ou inconsciente dos agentes religiosos. Quanto mais distantes são as condições econômicas, sociais

³³⁸ AMARAL, Roniere. Op. cit., p. 31.

³³⁹ Ibidem, p. 280.

³⁴⁰ BOURDIEU, Pierre. **A economia** ... p. 51.

e culturais entre os produtores, os divulgadores e os receptores, maior a margem para reinterpretação.

Portanto, a Teologia da Libertação configurava-se como um subcampo religioso no interior da Igreja Católica. Segundo BOURDIEU³⁴¹, esse subcampo muitas vezes pode constituir um campo de concorrência com a ortodoxia, dependendo da posição ocupada pelos agentes nesta instituição. Esses agentes constantemente estariam reiventando os bens simbólicos, criando um discurso ideológico investido de uma eficácia histórica que é produto de um trabalho coletivo dos agentes que expressam, inspiram, legitimam e mobilizam em torno de si um grupo de leigos.

Essa dinâmica influenciou o desenrolar da produção e da ação da Teologia da Libertação no país no decorrer da década de 1970. A produção de livros e de textos em revistas especializadas demonstra esta tensão exercida sobre os pensadores da Teologia da Libertação.

Pode-se dividir a produção da Teologia da Libertação deste período em duas categorias. A primeira categoria de publicações cumpria o papel de divulgar e de circular as novas idéias teológicas para os membros do clero, tais publicações possuíam uma linguagem mais especializada para o grupo que eram os depositários do sagrado. A segunda categoria de publicações teria a função de divulgar para um público mais amplo as novas diretrizes conciliares, bem como servir de referência para as práticas nas comunidades eclesiais de base.

Se a década de 1960 configurou-se como um momento de gênese da Teologia da Libertação e das CEBs, na década de 1970 algumas questões relativas ao método empregado nas CEBs e outras ligadas a Teologia da Libertação foram aprofundadas. Esse aprofundamento deu-se a partir da contribuição dos partidários da Teologia da Libertação e a partir das respostas dos teólogos aos seus adversários. Sendo assim, os teólogos perceberam a necessidade de adequar a metodologia para a finalidade das CEBs e, ao mesmo tempo, desenvolver alguns pontos da teoria da Teologia da Libertação para combater seus opositores.

Nesse sentido, entre as obras de Leonardo Boff na década de 1970 se encontra algumas voltadas para seus pares e outras para o público mais amplo.

³⁴¹ Ibidem, p. 64.

Nesta década, o autor produziu e publicou vinte e dois livros³⁴², com os temas mais variados como as representações religiosas de Jesus Cristo e Nossa Senhora e os parâmetros práticos para a Teologia da Libertação.

Segundo Maria Irinéia FRANCO³⁴³, na década de 1970, aumentou o número de publicações sobre a Teologia da Libertação e as Comunidades Eclesiais de Base. Entre os textos pode-se encontrar desde escritos teológicos até materiais de apoio às comunidades. Portanto, a produção intelectual de Leonardo Boff desenvolveu-se em consonância com a construção do movimento da Teologia da Libertação e as experiências das CEBs.

Segundo essa autora, a Teologia da Libertação na década de 1980 ampliou os conceitos utilizados até a década de 1970. A figura do pobre e do oprimido ganhou maior visibilidade e as especificidades de cada grupo que formava esta massa anônima dos pobres. A Teologia da Libertação tornou-se a luta a favor de grupos, como os negros, os índios, as mulheres e os jovens³⁴⁴.

As publicações de Leonardo Boff também se concentraram em temas teológicos no início da década de 1970 e para o final desta década os livros estavam mais voltados para as CEBs. Ao mesmo tempo, percebe-se que a postura da Igreja brasileira, do Vaticano e dos intelectuais da Teologia da Libertação influenciou a organização e a abordagem dos livros de Leonardo Boff. Neste capítulo, os livros analisados tratam de uma representação muito importante para a teologia católica, ou seja, a figura de Nossa Senhora.

³⁴² O evangelho do Cristo Cósmico (1971), Jesus Cristo Libertador (1972), *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung* (1972), A Ressurreição de Cristo – A Nossa Ressurreição na Morte (1972), Vida para além da morte (1973), O destino do homem e do mundo (1973), Atualidade da experiência de Deus (1974), Mínima Sacramentalia: os sacramentos da vida e a vida dos sacramentos (1975), A vida religiosa e a Igreja no processo de libertação (1975), A graça libertadora no mundo (1976), Teologia da libertação e do cativo (1976), Encarnação: a humanidade e a jovialidade de nosso Deus (1976), *Eclesiogênese: as comunidades reiventam a Igreja*. (1977), Paixão de Cristo: Paixão do Mundo (1977), A fé na periferia do mundo (1978), Via-Sacra da Justiça (1978), O rosto materno de Deus (1979), O Pai-Nosso: a oração da libertação integral. (1979), Da libertação: o teológico das libertações sócio-históricas. (1979), O caminhar da Igreja com os oprimidos. (1980, Codecri, RJ), A Ave-Maria. O feminino e o Espírito Santo (1980), Libertar para a comunhão e participação (1980, RJ: CRB).

³⁴³ FRANCO, Irinéia. Op. cit., p. 7.

³⁴⁴ Ibidem, p. 12.

3.3 O LUGAR QUE A MULHER OCUPA NA IGREJA DO POVO OPRIMIDO

No livro “A fé na periferia do mundo”, Leonardo Boff apresentava os pressupostos de uma teologia que visava à libertação da população. No primeiro capítulo, o autor tratava dos dois sentidos do teológico, enfatizando que parte dele estava pautada na tradição dos padres e outro está associado ao contexto histórico. Em seguida o autor apresentava a releitura da teologia a partir da ótica do seu contexto, ou seja, da libertação.

Nos capítulos seguintes tratou de questões importantes para a Igreja Católica como a cristologia e a mariologia enfocando-os a partir da percepção da Teologia da Libertação. Em todos os capítulos era fortemente expressa a demarcação de um catolicismo da salvação individual para um catolicismo de libertação do povo oprimido.

Qual seria o papel da Igreja nesta Teologia? Superar a sua história de ambigüidade na América Latina. Embora o seu discurso para a assistência aos necessitados, a Igreja, na maior parte das vezes, posicionou-se ao lado das classes dominantes. Portanto, a partir de então a Igreja latino-americana deveria romper com as elites e lutar pela libertação da população que muitas vezes ajudou a reprimir.

Para tanto deveria empregar os dois olhos da teologia. Boff argumentava que estes dois olhos foram mencionados pelos primeiros padres da Igreja. Um olhar volta-se para trás, ou seja, para o lugar da fé representada pelas Sagradas Escrituras e os escritos dos Santos padres da Igreja; o outro olhar para frente, isto é, uma visão do presente das necessidades prementes da realidade social. Neste sentido, a teologia deveria emitir reflexões sobre o presente com referências no passado, permitindo a produção de um sentido existencial e social no presente.

É observável que a teologia defendida por Boff é condizente com os movimentos teológicos que o precederam, pois os pensadores da Igreja em suas inferências na doutrina católica, ao mesmo tempo em que inovavam em alguns aspectos, em outros respeitavam a tradição teológica. Como mencionado anteriormente, no discurso teológico há uma unidade dentro da diversidade³⁴⁵, ou seja, a diversidade justamente diz respeito ao contexto específico de cada autor, por outro lado a unidade é conferida pelos aspectos doutrinários da teologia que foram

³⁴⁵ RIBEIRO, Ivete. O amor dos cônjuges. In: D'INCAO, Maria Ângela (Org.). **Amor e família no Brasil**. São Paulo: Contexto, 1989.

construídos durante séculos pela instituição. Romper com esta teologia representaria colocar em risco a própria Igreja.

Porém este olhar para o presente não significa permanecer nele, apesar deste olhar ser um testemunho de fé, a teologia transforma este “grito da fé (testemunho) num discurso racional, gramaticado e regrado (teologia)”³⁴⁶. Assim sendo, segundo Boff, para garantir a integridade da compreensão verdadeira da fé, a teologia pede auxílio às ciências hermenêuticas. Pode-se cogitar, como BOURDIEU expõe em sua teoria da economia dos bens simbólicos, que o corpo de especialistas confere a si um monopólio na produção e reprodução dos bens simbólicos, aqui no caso dos bens considerados sagrados, sendo assim, apenas os teólogos seriam os depositários do conhecimento para dar sentido à prática da fé.

Quanto à questão de pedir auxílio às ciências hermenêuticas, também era uma visão coerente com as diretrizes do Vaticano do período. Na encíclica *Marialis Cultus* (1974) de Paulo VI (1963-1978)³⁴⁷, o pontífice mencionava que o estudo teológico poderia lançar mão das contribuições atuais e comprovadas das ciências sociais para elucidar os escritos e as práticas religiosas. De qualquer forma, o fato da teologia emprestar argumentos das ciências sociais não tornava a doutrina mais acessível aos fiéis, garantindo ainda um monopólio aos agentes da Igreja.

Alguns estudos sobre a Teologia da Libertação na América Latina afirmam que ela ficou mais restrita aos meios eclesiais no Brasil, justamente pelo emprego de um vocabulário especializado e erudito. Pode-se pensar que isso seria uma estratégia dos teólogos da libertação no Brasil para evitar o confronto com o governo militar, pois o uso de uma linguagem pouco popular não despertaria o interesse da repressão. Conforme vimos, esses teólogos brasileiros agiram dentro da Igreja, utilizando-se das instituições religiosas ligadas a ela e ao mesmo tempo a Igreja mantinha relações conciliatórias com o regime nos bastidores, o que poderia proteger esses teólogos de possíveis perseguições políticas³⁴⁸.

De qualquer maneira, o emprego de outras áreas do conhecimento não era novidade na teologia, basta observar a teologia tomista que dialogava com as idéias aristotélicas e a interpretação destas idéias por pensadores árabes como

³⁴⁶ BOFF, Leonardo. **A fé na periferia** ... p. 8.

³⁴⁷ PAULO VI, Papa. **Marialis Cultus**. 2 fev., 1974. Disponível em: www.vaticano.com. Acesso em: 15 mai. 2008.

³⁴⁸ AMARAL, Roniere. Op. cit.

Averróis³⁴⁹. Porém, a especificidade da Teologia da Libertação seria a aproximação com as idéias marxistas e isto estava presente no texto de Boff, quando o autor argumentava sobre a necessidade dos referenciais sócio-analíticos na interpretação teológica citando o seguinte exemplo:

uma leitura sócio-analítica de nossa realidade social põe a descoberto as dimensões da exploração econômica e da marginalização social das classes trabalhadoras de nosso continente. A causa principal reside nos moldes capitalistas de nosso convívio social. Uma pequena minoria se apropria de grande parte da riqueza construída pelo trabalho de todos, controla o Estado com seus vários aparatos e detém o monopólio ideológico.³⁵⁰

A partir da interpretação da teologia à luz das idéias marxistas, Boff propunha que a teologia não ficasse indiferente a situação de exploração dos dominados. Apesar da fé cristã não ser uma ideologia, segundo Boff, ela podia auxiliar o cristão a assumir uma postura definida diante do quadro de desigualdade social e libertar a população da opressão.

Desta forma, a teologia estaria incumbida em engajar-se na transformação social ao lado dos dominados pelo sistema “imperante”, porém sem perder de vista a tradição e as suas referências em Cristo, no Evangelho e a tradição da fé, cultivando a liturgia e as práticas religiosas, e, por conseguinte, preservando a identidade da Igreja.

O que Leonardo Boff estava propondo era um equilíbrio entre as demandas terrenas e o respeito à tradição teológica. A articulação desses dois lugares da teologia deveria ocorrer em benefício de cristianismo libertador. Nas palavras do autor, “... tanto a mensagem cristã auxilia a comprometer-se ao lado dos oprimidos (...) quanto o compromisso concreto pela libertação ajuda a compreender sob uma luz mais plena a mensagem cristã...”³⁵¹

Nesse livro, Boff observou que no início a Teologia da Libertação não tinha muito clara sua proposta e sua atuação, afastando-se muitas vezes da doutrina cristã. Porém, naquele momento, em 1978, os teólogos encontravam-se mais amadurecidos em suas reflexões sobre a ação da Teologia da Libertação.

A teologia da Libertação não era apenas uma teoria, também configurava-se uma prática, por isso, a preocupação com procedimentos metodológicos, incluindo os passos a serem seguidos. O primeiro passo da Teologia da Libertação seria

³⁴⁹ ABRÃO, Bernadette Siqueira. **Historia da Filosofia**. São Paulo: Abril Cultural, 2004. p. 118.

³⁵⁰ BOFF, Leonardo. **A fé na periferia** ..., p. 10.

³⁵¹ Ibidem, p. 11.

analisar a história da sociedade e o seu presente do ponto de vista do oprimido, para isso recorrer às ciências do homem. O segundo passo seria julgar à luz da fé cristã essa realidade, pautada pelos critérios da construção de uma sociedade mais justa, assumindo uma postura ética. O terceiro passo seria estudar os passos concretos e os indícios que orientariam a prática pastoral e o comprometimento do cristão. O interessante neste último passo, de caráter mais prático, é que Leonardo Boff demonstrava ter ciência dos limites de sua ação e de seus companheiros ligados à Teologia da Libertação ao afirmar: “Aqui entram os juízos prudenciais; não se faz o que se quer, mas o que se pode e o que a situação permite fazer.”³⁵²

Após essas observações da articulação da teologia e da tarefa de libertação do povo oprimido, Boff, no segundo capítulo, tratou da figura principal da Teologia da Libertação, e também do cristianismo em geral, Cristo. O capítulo se intitulava “Jesus Cristo Libertador: o centro da fé na periferia do mundo”. Nele pode-se ter uma primeira idéia da posição da Teologia da Libertação e de Leonardo Boff com relação ao gênero, pois no título do capítulo é perceptível uma ótica tradicional da percepção das figuras divinas no cristianismo, ou seja, Cristo é o centro do catolicismo.

Não poderia ser de outra forma, porque os parâmetros utilizados para a Teologia da Libertação desenvolver as suas idéias eram dados pela tradição católica. Por sua vez, a tradição foi construída a partir da idéia cristã da Redenção dos pecados pelo sacrifício do Filho de Deus. Portanto, Cristo realmente é o centro de toda a teologia cristã.

Por conseguinte, na teologia cristã o centro é masculino e o feminino é periférico. Segundo Pierre BOURDIEU, o discurso que apregoa a dominação masculina na sociedade tornando o masculino o centro irradiador do poder está ancorado numa estrutura que divide em duas categorias opostas e complementares os sexos (úmido/seco, curvo/reto, feminino/masculino). Como essa divisão dicotômica está associada às diferenças anatômicas entre os sexos ocorre a legitimação de um discurso naturalizador que promove a dominação masculina na sociedade³⁵³.

Porém, de acordo com o autor, esse processo não se dá de maneira consciente, tanto da parte do dominador quanto do dominado; são práticas

³⁵² Ibidem, p. 12.

³⁵³ BOURDIEU, Pierre. **A dominação Masculina...**, p. 19.

incorporadas no *habitus* dos grupos por meio dos esquemas de percepção, de avaliação e de ação que o constituem. Tal conhecimento que categoriza os gêneros de forma dicotômica é profundamente obscura e por isso, muitas vezes, não questionado pelos indivíduos.

Logo, as representações que elegem o homem como centro irradiador não são apenas uma manifestação etérea do imaginário, estando associadas a um “sistema de estruturas duradouras inscritas nas coisas e nos corpos”³⁵⁴. O *habitus* é também inseparável da estrutura das atividades técnico-rituais que se fundamentam na estrutura do mercado de bens simbólicos. Sendo assim, o princípio de divisão de todo o universo está fundado na assimetria entre homem e mulher, sujeito e objeto, do agente e do instrumento, que está instaurada na produção e na reprodução dos bens simbólicos³⁵⁵.

A religião como espaço de produção e de reprodução de bens simbólicos e de salvação não escapa dessa situação, conseqüentemente seus agentes especializados, ao emitirem idéias e concepções, o fazem associando as idéias que concebem o sexo masculino como centro irradiador. Leonardo Boff como agente reprodutor dos bens simbólicos da Igreja Católica expressava em seu texto esse princípio de oposição entre os gêneros.

Para iniciar a sua exposição sobre Cristo, Leonardo Boff observou que o teólogo era um ator social e como tal acentua e escolhe os temas que enfatizará na tradição teológica. Por isso, segundo o autor, não existia uma teologia neutra e dependendo da posição política do teólogo aspectos da cristologia seriam enfatizados em detrimento de outros.

Como Ivete RIBEIRO comenta, no discurso da Igreja Católica há espaço para a inovação na tradição, pois se há em acervo vasto que compõe a teologia, cada agente que se apropria desses textos pode dar um sentido novo a eles³⁵⁶. Leonardo Boff tinha consciência de que a Teologia da Libertação estava promovendo uma releitura da teologia a partir da perspectiva dos oprimidos e das referências marxistas.

A cristologia, como qualquer teologia, de acordo com Leonardo Boff, tem uma legitimidade própria e única que não a distingue segundo a região da qual

³⁵⁴ Ibidem, p. 53-4.

³⁵⁵ Ibidem, p. 55.

³⁵⁶ RIBEIRO, Ivete. Op. cit.

irradia esse conhecimento. O que diferencia a cristologia são os agentes e as escolhas que os mesmos fazem na divulgação desta teologia. Nas palavras de Leonardo Boff a “...produção cristológica possui tal compromisso social e pode reforçar tal grupo da sociedade, conservador, progressista, libertador ...”³⁵⁷

Leonardo Boff comentou que a piedade popular de maneira quase intuitiva procura a figura de um Cristo libertador, rompendo com as visões tradicionais do filho de Deus, como a do Cristo Rei ou o Jesus humanizado que demonstra resignação.

Essas duas representações acerca de Jesus eram recorrentes no catolicismo ultramontano e sua variante, a neocristandade. A representação de Cristo Rei difundiu-se de maneira espantosa com o culto e a inserção do dia do Cristo Rei no calendário litúrgico, um domingo antes do início do Advento. Tal culto legitimava-se a partir de passagens do Velho e do Novo Testamento que associavam a vinda do Messias, o filho de Deus, e o seu reino eterno sobre a humanidade.

Entre os escritores católicos, essa associação da Sagrada Família com a realeza era freqüente. Em seu Manual das Mães Christãs (1859) o pe. Theodore Ratisbonna (1802-1884)³⁵⁸ ao comentar sobre a figura de São José, colocava-se indignado com a literatura religiosa que comparava o santo ao operário, porque ele seria descendente da família real de Davi. Esta visão de que a Sagrada Família e, por conseguinte de Jesus, era pertencente a uma linhagem real denotava certa hierarquia, distanciando as figuras da Sagrada Família dos demais fiéis, por isso era inadmissível a associação de São José com o operário³⁵⁹.

Posteriormente, o Papa Leão XIII ao preocupar-se com a questão operária e o socialismo, propôs a representação de São José como modelo ao operário a fim de incutir a obediência e a resignação ao proletariado. Na encíclica *Graves de Communi*, Leão XIII (1891-1903) indicava a Sagrada Família como modelo para os fiéis no sentido de respeito às autoridades, à vida doméstica, à religião e ao casamento³⁶⁰.

³⁵⁷ BOFF, Leonardo. **Na periferia da fé** p. 17.

³⁵⁸ Theodore Ratisbonna judeu de nascimento, converteu-se ao catolicismo. Criou a instituição religiosa das Irmãs de Sion que promoviam a aproximação do judaísmo e do catolicismo. Também foi responsável pela fundação da Arquiconfraria das Mães Christãs em Paris e escreveu o manual desta associação. In: GUARIZA, Nadia. Op. cit.

³⁵⁹ GUARIZA, Nadia. Op. cit., p. 101-102.

³⁶⁰ LEÃO XIII, Papa. **Graves de Communi**. Encíclica Sobre a Democracia Cristã. 18 jan. 1901. p. 17

Porém, a representação de Jesus e de sua família com feições mais humanas não era uma inovação do século XIX. Segundo Marina WARNER, a descrição da Sagrada Família com características humanas ocorreu com o florescimento das ordens mendicantes, como os franciscanos e os dominicanos. Como essas ordens pregavam o retorno à simplicidade, os membros da Sagrada Família personificaram esta virtude³⁶¹.

No início do século XX, a figura da Sagrada Família como modelo de simplicidade, de obediência e de paciência tornou-se corrente na literatura doutrinária. Não obstante essa representação estar mais próxima do fiel, pois não se tratava mais de uma família da realeza, mas de uma família pobre de Nazaré³⁶², ela, como bem observou Leonardo Boff, reforçava a submissão da população de fiéis.

A proposta de releitura das personagens da Sagrada Família e de outros personagens do Evangelho pela Teologia da Libertação pretendia romper com estas representações tradicionais que incutiam a resignação à população dominada. Portanto, Boff propôs que o leitor se colocasse em contato com o Jesus histórico porque por sua ação poderia se perceber o programa libertador de Cristo com a finalidade de antecipar parcialmente o Reino de Deus na terra, transformando a realidade opressora em favor de uma sociedade mais justa. Interessante observar que os aspectos que Leonardo Boff preferia ressaltar da figura de Jesus são justamente a sua aproximação com os excluídos, bem como, a sua ação desafiadora perante os poderosos desta sociedade.

... A sociedade de sua época [Jesus] estava muito estratificada: distinguiram-se próximos e não-próximos, puros e impuros, judeus e estrangeiros, homens e mulheres, observantes da lei e o povo ignorante, homens de profissões de má fama, enfermos considerados pecadores, Jesus solidariza-se com todos eles e isto lhe vale difamações de glutão e bebedor, amigo de coletores de impostos e desacreditados (Mt 11,19). O ataque impiedoso a teólogos, fariseus e a sacudeus tem inequívoca relevância social³⁶³.

Provavelmente escritores e teólogos como Theodore Ratisbonna³⁶⁴, ao tratar de Jesus, não enfocariam partes do Evangelho que pudessem associá-lo a hábitos desregrados como o excesso de comida e de bebida, comportamento totalmente contrário aos preceitos defendidos pela Igreja Católica. Por outro lado, Leonardo

³⁶¹ WARNER, Marina. Op. cit., p. 182-185.

³⁶² GUARIZA, Nadia. Op. cit. Padres como Júlio Maria De Lombaerde (1978-1944) tratavam a Sagrada Família como modelo de humildade para os fiéis como no livro "Os ensinamentos de Nazaré" (1941).

³⁶³ BOFF, Leonardo. **A fé na periferia...**, p. 30.

³⁶⁴ Mais informações sobre Theodore Ratisbonna serão dadas no quarto capítulo.

Boff não parecia tão preocupado com a interpretação do leitor sobre o comportamento de Jesus, pelo contrário, o seu objetivo era demonstrar que Jesus estava próximo dos marginalizados e não em internalizar um comportamento ascético.

A Redenção também recebeu uma nova conotação na ótica de Leonardo Boff. Com cores fortes, afirmou que o assassinato de Jesus foi motivado por questões de dupla ordem associadas à estrutura social da época. Jesus teria sido acusado de blasfemo por pregar em nome de outro Deus, colocando em questionamento os poderes religiosos da sociedade³⁶⁵.

Além de ser acusado de blasfemo, de acordo com Leonardo Boff, outra acusação que pairou sobre Jesus foi o de ser um guerrilheiro. O interessante é que Leonardo Boff colocou em destaque o termo guerrilheiro, possivelmente por saber que seria mais adequado ao seu tempo do que ao de Jesus. De qualquer forma, poderíamos pensar que Boff pretendia fazer uma comparação entre os guerrilheiros socialistas latino americanos e os atos do Jesus histórico, no sentido de promover a transformação social.

Porém, Boff observou que apesar de Jesus parecer aproximar-se das idéias radicais dos zelotes, ele se afastava das intenções deste grupo por não desejar limitar as transformações em troca do poder político. Dessa forma, a compreensão que Boff expressou sobre a Crucificação de Jesus estava além da idéia de Redenção e de Salvação pessoal.

A ressurreição do Crucificado mostra que morrer assim como Jesus morreu pelos outros e por Deus não é sem sentido. A morte anônima de todos os vencidos da história pela causa da justiça, da abertura e de um sentido último da vida humana, encontra na ressurreição de Jesus a sua clarificação. Ela tem uma função de libertação de um absurdo histórico. 'A questão da ressurreição se coloca justamente a partir da insurreição'. Pela ressurreição nos foi manifestado que 'o algoz não triunfa sobre a vítima'³⁶⁶.

Leonardo Boff comparou a morte de Jesus com a de outros personagens na história que lutaram pela justiça, conferindo um sentido de insurreição ao ato de questionamento de Jesus perante o Império Romano e parte dos judeus poderosos que compactuaram com o invasor. Neste sentido, Boff equiparava o sacrifício de

³⁶⁵ Ibidem, p. 34.

³⁶⁶ Ibidem, p. 35.

Jesus com outros mortais, retirando os aspectos de excepcionalidade de Cristo, tornando-o mais próximo da humanidade.

A ênfase na humanidade de Jesus e de sua família não foi uma criação recente. A partir do século XII as ordens mendicantes, entre elas a franciscana, substituíram aquela representação idealizada da Família Sagrada por outra com feições mais humanas. Apesar da intenção dos franciscanos ao criar a representação da família de Nazaré não era impor um código de ética para a sociedade, porém com o passar do tempo, a família de Nazaré seria o modelo para as famílias cristãs.

Essa representação da família de Nazaré difundiu-se nos séculos XIV e XV e modificou os contornos dos personagens que a compunha. A figura de José de idoso e estéril foi substituída por um trabalhador vigoroso. A imagem de Maria que se apoiava em alegorias antigas de deusas fecundas e poderosas, tornou-se o exemplo de dona-de-casa, assumindo qualidades como a obediência e a auto-aniquilação.

No caso deste livro de Leonardo Boff, Maria recebeu um capítulo em especial intitulado “Maria, mulher profética e libertadora”. Nesse capítulo o frade tratou da resignificação de Maria para a Teologia da libertação, sendo assim, o processo que ocorreu em torno da figura de Jesus também se evidenciou aqui. O interessante é que Boff iniciou esse capítulo com um comentário que é comum em outros capítulos do livro, qual seja, que a fundamentação para o seu texto provinha de uma nova maneira de vivenciar a fé cristã nas Comunidades Eclesiais de Base.

Nos últimos anos e de forma cada vez mais extensa se está articulando outro tipo de piedade, fortemente centrada sobre o seguimento de Maria. Nas comunidades de base, nos grupos onde a dimensão política da fé se explicita e se exerce apreciam-se de modo especial os traços denunciadores, anunciadores, proféticos e libertadores de Maria, presentes em seu hino de louvor, o *Magnificat*...³⁶⁷

Essa passagem remetia a uma característica da produção dos autores ligados à Teologia da Libertação e do processo de difusão das CEBs no Brasil, ou seja, que ambos os pólos, teoria e prática, intercambiavam suas idéias e experiências. Portanto, de acordo com Boff, esse novo olhar sobre Maria produzido pelas CEBs rompia com a imagem de Nossa Senhora como mãe virgem e passiva da tradição mariana.

³⁶⁷ Ibidem, p. 115.

Para Boff, essa nova compreensão do papel de Maria emergiu na América Latina entre o povo que vivia uma situação de cativo e de opressão, por isso o *Magnificat* tornou-se tão importante para essa população. Esse hino assumiu uma nova interpretação com a Teologia da Libertação, Maria estaria cantando a vinda de Jesus que viria libertar o povo oprimido.

Deste modo, Maria tornou-se o modelo dos anelos de libertação dos oprimidos, anunciando o poder de Deus em favor dos oprimidos. Segundo Boff, Maria daria continuidade a uma longa linhagem de mulheres heróicas do Antigo Testamento comprometidas com a “defesa da justiça de Deus e dos homens como Débora e Judite”³⁶⁸.

Embora ser pouco comum a associação de Maria com uma posição ativa e de supremacia de força, outros autores antes de Boff já haviam feito menção a isto. O padre Júlio Maria de Lombaerde (1878-1944)³⁶⁹ em seu livro “Porque amo Maria”, ao indicar mulheres que na Bíblia apresentavam qualidades de Maria, citou o caso de Judite e de Débora que apresentavam uma “coragem viril”, apesar da fraqueza e timidez de seu sexo³⁷⁰.

A diferença entre essas duas linhas do catolicismo talvez repouse no fato de que Júlio Maria de Lombaerde, em seus escritos, enfatiza mais os aspectos passivos da representação mariana, enquanto o segundo frisou mais a postura revolucionária de Maria. Possivelmente os autores ultramontanos, na passagem do *Magnificat*, ressaltassem mais o fato da servidão de Maria para com Deus e sua missão, enquanto Boff detém a sua atenção na segunda parte, da Maria libertadora dos oprimidos. Uma interpretação do *Magnificat* evidencia a submissão e a outra a subversão da ordem estabelecida. O texto a partir do qual Boff apóia a idéia de Maria libertadora foi extraído do Evangelho de Lucas.

³⁶⁸ Ibidem, p. 119.

³⁶⁹ Padre belga que mudou-se para o Brasil no início do século XX. Estabeleceu-se em Manhumirim a partir de 1928 até a data de seu falecimento. Fundou duas ordens religiosas dos Irmãos e das Irmãs Sacramentinos. Publicou uma série de livros, sendo que um grande número versavam sobre Nossa Senhora. GUARIZA, Nádia. Op. cit.

³⁷⁰ Ibidem, p. 84.

Magnificat de Maria

Minha alma glorifica ao Senhor
 e meu espírito exulta de alegria
 em Deus, meu Salvador
 porque Ele fixou os olhos na sua humilde serva.
 De hoje em diante todas as gerações me chamarão de bem-aventurada,
 porque grandes coisas fez em mim o Todo-Poderoso. Santo é seu nome.
 E sua misericórdia se estende de geração sobre
 todos os que o temem.
 Manifestou o poder de seu braço e dissipou os soberbos de coração.
 Derrubou do trono os poderosos, e elevou os humildes.
 Encheu de bens os famintos e despediu de mãos vazias os ricos.
 Trouxe a salvação a Israel seu servo lembrado de sua misericórdia.
 Assim como prometera a nossos pais, em favor de Abraão
 e de sua descendência para sempre!³⁷¹

Essa passagem do Evangelho frisava o poder de Deus para derrubar os poderosos e não o de Maria, porém Leonardo Boff pretendia dar uma conotação ativa a Maria ao invocar que a intervenção de Deus sobre as injustiças demonstrava que não era uma mulher de piedade alienada e submissa, conforme Paulo VI na encíclica *Marialis Cultus*³⁷²; citado por Boff e que serviria de inspiração para outros livros dele sobre Nossa Senhora.

De qualquer forma, para entender o lugar que a mulher ocupava na Teologia da Libertação na década de 1970, se deve nos aprofundar na representação de Maria.

3.4 TEOLOGIA DA LIBERTAÇÃO E A NOSSA SENHORA: UMA VISÃO SOBRE A MULHER

No livro “O rosto materno de Deus”, Leonardo Boff tratou de vários aspectos da representação de Maria. Inicia mostrando a importância do tema em vista da teologia e do contexto histórico. Como o livro pretendia uma abordagem multidisciplinar para vencer os obstáculos interpretativos da representação mariana, a primeira e a segunda parte do livro trataram da aproximação de sua análise de outras áreas como a epistemologia, a filosofia e a antropologia.

Na terceira parte do livro procurou a Maria histórica, mostrando a dificuldade de captar a história de Maria em sua infância e em Nazaré, porque as fontes que predominam são as teológicas.

³⁷¹ BOFF, Leonardo. **A periferia da fé ...**, p. 121.

³⁷² PAULO VI, Papa. Op. cit.

Na quarta parte do livro, Leonardo Boff aprofundou a discussão teológica sobre Nossa Senhora, percorrendo os escritos dos grandes padres da Igreja e tratando de algumas polêmicas que cercaram a representação de Maria em sua história. Questões como a Imaculada Conceição, a virgindade e a maternidade divina de Maria foram tratadas nesta parte, bem como a releitura da Teologia da Libertação do *Magnificat*.

Na quinta e última parte, Leonardo Boff tratou da representação de Maria pela ótica do mito e para tanto se aproximou das considerações de Jung sobre consciência e subconsciente.

No início do livro Leonardo Boff justificou a sua atenção para o tema, o feminino na religião, porque a sociedade contemporânea (década de 1970) estava sofrendo um deslocamento de um eixo de gravidade masculino e racionalista para um voltado para o feminino e a afetividade. Esta oposição de uma modernidade masculina e racional em relação a uma sociedade contemporânea feminina e afetiva, também atingiu a Igreja Católica, e, por conseguinte, a sua compreensão do papel da mulher na religião.

Segundo Leonardo Boff, a teologia tradicional justificava a posição de inferioridade da mulher por argumentos ligados a termos que remetiam à natureza, tornando o feminino uma categoria a-histórica e, por isso não cambiável. Também sobre a teologia tradicional, o autor observou que o feminino concentrou-se na figura de Maria e por isso ele também optou por este caminho no livro.

Boff demonstrou ter consciência do seu lugar no processo de autoria, pois apontou o fato de ser um homem escrevendo sobre o feminino e que isto influenciaria a sua perspectiva sobre a questão. Além disso, Boff estava atento ao fato de estar sob a vigilância dos críticos e das autoridades da Igreja, talvez por isso, em seu livro apareçam algumas contradições internas.

De acordo com Boff existem na Teologia sete interpretações³⁷³ sobre o culto mariano. Para este estudo acreditamos que a segunda interpretação é relevante, pois se refere à visão que o Concílio Vaticano II e o catolicismo latino americano

³⁷³ A primeira interpretação se recusa a perguntar sobre a intenção secreta de Deus, por respeito religioso e santo. A segunda interpretação é tratada no texto. A terceira interpretação trata da mariologia a partir de sua maternidade divina e humana. A quarta interpretação compreende a mariologia a partir da cristologia, entendendo que Cristo é o centro. A quinta interpretação coloca Maria dentro da Igreja, ela é o próprio protótipo (termo usado pelo autor) da Igreja. A sexta interpretação entende Maria como o símbolo de uma crença. Maria como símbolo da crença em Deus. A sétima interpretação pensa a mariologia como a chave da história da Redenção. In: BOFF, Leonardo. **O rosto materno** ..., p. 29-30.

adotaram desde então. A segunda interpretação entende que os fatos da vida de Maria são importantes, porém não podem ser um tratado teológico à parte, mas sim relacionados com distintos segmentos da teologia. Afinal, Maria não viveu em si e para si, mas a serviço de outros, Deus, Jesus, a Igreja.

Na encíclica *Marialis cultus* (1974) Paulo VI tratou do culto mariano, tanto teologicamente quanto da normatização da religiosidade popular. Na primeira parte da encíclica era abordado o culto da virgem santíssima na liturgia, sobretudo usando como fonte os livros do Rito Romano, que segundo o pontífice serviram de referência aos trabalhos do Concílio Vaticano II. A liturgia romana enfatizava o papel de Maria em relação ao caminho percorrido por Jesus para concretizar a Redenção da humanidade.

Sendo assim, algumas datas foram estipuladas para relembrar momentos significativos de Maria associada à Salvação, como a natividade de Jesus (Natal) que lembra a maternidade divina, virginal e salvífica de Maria, a Imaculada Conceição (8 de dezembro), Assunção de Maria (15 de agosto) e o nascimento de Maria (8 de setembro) que também está ligada à excepcionalidade de Nossa Senhora na preparação para ser a mãe do Salvador.

Nesta primeira parte da encíclica, Paulo VI ressaltava que os aspectos teológicos deveriam ser respeitados no culto mariano, como a idéia de Conceição Imaculada, Nossa Senhora como templo do Espírito Santo, a cooperação de Maria na Redenção, o seu papel de intercessão entre os fiéis e o seu Filho, ou seja, Maria continuaria a ser exaltada em relação ao seu papel na Redenção e em relação ao seu Filho.

Além disso, nesta primeira parte Paulo VI indicava Maria como modelo para todos na Igreja, sendo que este modelo atravessava os tempos porque consiste no seu caráter exemplar para os fiéis no sentido da perfeita união com Jesus e no cumprimento da promessa e do compromisso com Deus. Algumas características foram citadas como exemplo para os fiéis, como a habilidade de ouvir, orar, interceder, a maternidade prodigiosa e virgem oferente³⁷⁴.

Segundo Paulo VI, “Maria é a Virgem que sabe ouvir”, pois ouviu o pedido de Deus e compreendeu o seu chamado. Maria era orante, pois estava participando das orações com os discípulos. O pontífice lembrou a qualidade de intercessora

³⁷⁴ A virgem oferente se referia a faceta de Maria que reconhecia que ela ofereceu a sua vida e de seu Filho para a salvação da humanidade. In: Paulo VI, Papa. Op. cit.

de Maria relacionada com o episódio das Bodas de Caná, que nesta ocasião manifestara o seu destino perante o seu Filho e a humanidade.

A maternidade prodigiosa seria o modelo da fecundidade da Virgem-Igreja que com a sua pregação geraria uma nova vida imortal, ou seja, a Igreja pelo batismo prolonga a maternidade virginal de Maria. Ao mesmo tempo em que Maria era o modelo materno, era também o do sacrifício, pois oferece o seu Filho para redimir os pecados da humanidade.

Paulo VI não considerou Nossa Senhora apenas um modelo para as mulheres, mas sim para todos os cristãos, pois ela era “a mestra espiritual para cada um dos cristãos”. Estes desde cedo devem inspirar-se em seu modelo para “fazerem da própria vida um culto a Deus, e do seu culto um compromisso vital”, oferecendo a sua vida a Deus.

Na segunda parte da encíclica, Paulo VI tratou da renovação da piedade mariana. O pontífice afirmava que, antes de qualquer coisa, o culto à Nossa Senhora e a piedade mariana deveriam observar a característica trinitária e cristológica. Nas palavras dele, “o culto cristão, de fato, é por sua natureza o culto ao Pai, ao Filho e ao Espírito Santo”, ou seja, nenhuma das figuras da Santíssima Trindade poderia ser ofuscada por Nossa Senhora. O culto mariano deveria gravitar em torno da Santíssima Trindade. O argumento para esta orientação era que isso fortaleceria o culto mariano, porque conferiria maior sustentação teológica a sua prática.

Pode-se pensar que este posicionamento de Paulo VI poderia ser uma preocupação com os desvios do culto mariano entre os fiéis, muitas vezes colocando Nossa Senhora em maior importância em relação a Jesus e ao Espírito Santo. Alguns indicativos remetem a esta preocupação, tanto que o pontífice estimulou os estudiosos e teólogos a escrever sobre a relação entre Maria e o Espírito Santo no processo de Redenção, o que denotaria que esta figura da Trindade estava obscurecida pela da Virgem. Outro indicativo seria na última parte da encíclica, na qual tratava da prática popular do culto mariano, o pontífice orientava que os fiéis deveriam manter a Nossa Senhora em seu culto à margem, gravitando em torno da Santíssima Trindade.

Embora Leonardo Boff durante o livro citar constantemente as orientações do Concílio Vaticano II e da encíclica de Paulo VI sobre o culto mariano, a princípio o seu intento era propor uma nova abordagem para a figura mariana, colocando o feminino como fundamento mariológico.

De acordo com Boff, a mariologia na tradição católica nunca foi tratada tendo como centro Maria. Essa perspectiva poderia contribuir para novas possibilidades na interpretação do culto mariano. Além disso, o autor afirmava que os estudos de antropologia que enfocavam a mulher, poderiam contribuir para repensar o papel feminino na renovação da humanidade. Sendo assim, Boff propunha entender Maria como uma das formas que Deus se revelou à humanidade.

Ao tratar da pertinência teológica do feminino, o autor pergunta “Como o feminino que conhecemos se constitui em caminho de conhecimento de Deus?” Como Deus (...) pode ser compreendido e se apresenta concretizado sob os traços femininos?”³⁷⁵

A era patriarcal, na qual todo valor era capitalizado pelo masculino, nos permite entender a concentração das imagens Pai, Filho e outras aplicadas a Deus. Elas não são meras atribuições culturais; dizem algo de real e verdadeiro (de forma analógica) de Deus mas também ocultam. Quiçá é chegado hoje o tempo em que a outra face de Deus, feminina, materna, tenha encontrado condições históricas de se revelar.³⁷⁶

Segundo Leonardo Boff a tradição bíblica também associou a figura de Deus ao feminino. Em algumas passagens Deus e Jesus eram associados à sabedoria feminina, bem como assumiam a posição da grande mãe que acolhia os seus filhos. O autor recuperou provavelmente situações como o do final da Idade Média em que o culto ao leite de Maria se difundiu entre os fiéis e, ao mesmo tempo, em algumas prédicas a representação de Cristo foi associada à figura maternal e sua capacidade de nutrir os fiéis com seu leite³⁷⁷.

Para Boff, Deus estaria para além do sexo, assim como o varão e a mulher, Deus seria uma unidade formada por opostos recíprocos. Maria seria a personificação desta unidade, pois quando se uniu ao Espírito Santo para conceber o Verbo Encarnado, ela concedeu a Jesus a forma humana, a sua carne. Esta carne era a carne do próprio Deus, sendo assim, há algo de Deus no feminino de Maria. Por isso Maria era o rosto materno de Deus, era a sua manifestação.

Esta compreensão de que Deus era a unidade, estava intimamente ligada ao entendimento do masculino e do feminino no gênero humano. Para o autor o humano era formado por uma parte masculina e outra feminina. Para tanto, Boff sustentava o seu argumento na idéia de inconsciente de Jung. Por essa idéia todo

³⁷⁵ BOFF, Leonardo. **O rosto materno** ..., p. 95.

³⁷⁶ Ibidem, p. 95-96.

³⁷⁷ WARNER, Marina. Op. cit., p. 222.

ser humano era constituído de uma porção consciente e de outra inconsciente, no caso do varão³⁷⁸, a parte consciente seria masculina e a parte inconsciente seria feminina, e na mulher a relação seria inversa.

Entre as propostas de abordagem do feminino e do masculino, Boff indicou que era tributário da idéia da interação dialética entre os fatores biológicos, históricos e culturais, ou seja, as diferenças sexuais eram por um lado inatas e por outro adquiridas. A partir disso, Boff expôs seis proposições sobre o feminino: diferença dos sexos, inclusividade, reciprocidade, historicidade, originalidade histórica e unidade na diferença.

A primeira proposição que tratava das diferenças dos sexos entendia cada sexo a partir da sua contraposição com o outro. A segunda proposição compreendia a relação entre os sexos em termos de inclusividade, ou seja, os sexos se interpenetravam. A terceira proposição que entendia a relação entre os sexos a partir da noção de reciprocidade, na qual cada sexo descobria o outro. A quarta proposição concebia que as relações entre os sexos são construídas historicamente e não de maneira mecânica. A proposição que se baseava na idéia da originalidade histórica, indicava que cada representação de varão e de mulher eram construções humanas.

No entanto, o autor, apesar de mostrar essas proposições, manteve a dicotomia entre masculino e feminino, pois associou qualidades e atribuições tradicionais para ambos às porções do gênero humano. Sendo assim, a porção feminina do ser humano estaria vinculada à emoção, à maternidade, à docilidade; enquanto a porção masculina estaria ligada à racionalidade, à paternidade, à virilidade.

Por outro lado, Boff, em alguns momentos, atribuiu qualidades masculinas ao gênero feminino, citando personagens bíblicos como vimos anteriormente. O autor também citou passagens do Evangelho de João para mostrar a iniciativa feminina na fé, o que na ótica de Boff viria a confirmar que o gênero feminino era o forte na religião.

É interessante observar a relação intrínseca entre a compreensão do feminino e do masculino por parte dos teólogos e a construção das representações

³⁷⁸ Varão: adj. Do sexo masculino, virilis, vir. In: FERREIRA, Antonio Gomes. **Dicionário de Português-Latim**. Porto: Porto Editora, 1998. p. 1227. *Vir*: Homem em oposição ao feminino. Homem do ponto de vista das qualidades másculas, viris em oposição a *homo*, ser humano, homem em geral. In: FERREIRA, António Gomes. **Dicionário de Latim-Português**. Porto: Editora Porto, 1998. p. 1226.

de Maria e de Cristo. Essa relação costuma mostrar a visão contraditória da Igreja em relação às mulheres.

Tal postura ambígua das autoridades eclesiais em relação ao culto mariano era a mesma posição que estabeleciam com as mulheres de maneira geral. Ou seja, o culto mariano durante muito tempo, sobretudo da metade do século XIX em diante, configurou-se como uma estratégia eficaz da Igreja para manter os seus fiéis nas fileiras da instituição. No entanto, essa eficácia muitas vezes extrapolava os seus limites, subvertendo a ordem na qual Nossa Senhora estaria atrelada à Cristologia. Isso incomodava as autoridades, pois toda a tradição teológica era fundada nesta premissa androcêntrica, porém a figura materna de Maria era mais comovente e mobilizadora do que a figura do Espírito Santo ou de Jesus, seu filho.

Como mencionado, essa posição em relação a Nossa Senhora era a mesma dispensada ao feminino, pois desde muito tempo a Igreja Católica percebia a importância evangelizadora das mulheres, porém, na instituição os cargos principais não poderiam ser assumidos por elas. Sendo assim, como acontecia com as mulheres no interior da Igreja, Nossa Senhora não poderia sair do seu papel secundário e de auxílio ao poder masculino da Santíssima Trindade.

Nesse sentido, Leonardo Boff, ao tratar da abordagem teológica de Maria, enfatizou aspectos tradicionais como a Imaculada Conceição, a virgindade, a assunção de Maria, a maternidade divina e humana e o papel de interseção de Nossa Senhora. E neste ponto o autor parece acomodar-se à teologia tradicional.

Marina WARNER, ao estudar a representação mariana, procurou analisar suas várias facetas e interpretações desta no decorrer do cristianismo, desde os primeiros padres até o pontificado de Paulo VI, assim como as divergências no interior da Igreja Católica e as interpretações da Igreja Ortodoxa e das Igrejas Reformadas em torno de Maria. Para tanto, a autora comparou os vários contextos da construção e reinterpretação da figura de Maria, tentando descobrir a convergência entre esses contextos que contribuíram para o engendramento desse símbolo tão caro ao catolicismo.

O trabalho da autora se dividiu na análise dos vários títulos atribuídos a Nossa Senhora no decorrer de sua história, como a virgem, a rainha, a noiva, a mãe e a intercessora, com a finalidade de perceber as permanências e as mudanças dos discursos a respeito da representação mariana. Segundo Marina WARNER, neste processo de construção histórica, Nossa Senhora apresentou várias formas,

tornando-se uma figura polivalente e se constituiu um modelo feminino da Igreja, transformando-se a própria personificação do ideal feminino para esta instituição³⁷⁹.

O discurso teológico em sua narrativa pretendia dar a impressão de que a figura de Maria seria imutável e eterna, desprovida de caráter histórico. No entanto, os estudos sobre essa representação demonstram que ela sofreu modificações no decorrer da história da Igreja.

Além disso, a representação mariana apresentava contradições, pois, se por um lado, Maria era uma das poucas representações femininas que assumiu as dimensões de mito no ocidente cristão, por outro lado, essa representação reafirmava a submissão feminina em relação aos homens.

Muitas vezes a posição da mulher à margem dentro da instituição era justificada pela idéia da pretensa inferioridade feminina em relação ao homem, bem como a culpabilidade feminina na figura de Eva quando por ocasião da Queda.

Um dos pontos tratados por Boff na parte teológica do livro foi a Imaculada Conceição. É polêmica a idéia da Imaculada Conceição de Maria. Desde a origem da fé cristã, Nossa Senhora era considerada virgem, porém essa idéia despertou muitas interpretações sobre a excepcionalidade ou não de Maria diante dos outros seres humanos, pelo fato de ter sido preservada do Pecado Original.

A questão da Imaculada Conceição de Maria estava estreitamente ligada à Redenção, pois como Deus iria escolher para mãe de seu Filho uma mortal pecadora como os demais? Admitir que Maria fosse igual aos demais mortais poderia levar à conclusão de que Jesus carregaria em si o Pecado Original. Neste sentido, Maria foi poupada da mácula do Pecado Original desde a eternidade, pois ela acolheria o Filho de Deus em seu ventre.

Porém, a questão da Imaculada Conceição sempre inquietou os teólogos. Durante a Idade Média, essa questão incomodou por remeter indiretamente à sexualidade. Nesse período, a comemoração do dia da Imaculada Conceição foi rejeitada pela Igreja, pois remetia a uma provável sexualidade de Maria com o Espírito Santo, ou então a concepção de Maria poderia remeter às relações sexuais entre Joaquim e Ana (pais de Maria). A idéia era tão incômoda que em 1667 o Papa Inocêncio XI proibiu a reprodução de quadros em que aparecessem a imagem de

³⁷⁹ WARNER, Marina. Op. cit., p. 177.

Joaquim e de Ana abraçados, por isso boa parte da iconografia sobre a família de Maria começou a trazer apenas a genealogia feminina.

Segundo Maria WARNER, o Concílio de Trento (1545-1563) não promulgou o dogma da Imaculada Conceição de Maria, porém seguindo as idéias de Santo Agostinho isentava-a do Pecado Original. Para WARNER esse posicionamento evasivo do Concílio estava de acordo com o espírito inicial da Contra-Reforma que procurava uma solução conciliatória e de não enfrentamento com os Reformistas³⁸⁰.

No entanto dois indicativos do Concílio foram importantes para a Mariologia. Primeiro, as tradições orais da Igreja e dos membros estavam asseguradas em igualdade de honra com a Escritura. Sendo assim, as crenças tradicionais tornaram-se uma exigência da autoridade canônica e neste caso os festejos da Imaculada Conceição também seriam contemplados; segundo, que a tradução latina do Antigo Testamento era o único texto canônico, descartando versões que contrariassem a idéia da importância de Maria em relação ao seu filho.

O culto mariano recebeu um impulso com a fundação da ordem jesuíta em 1524 que praticava com violenta militância a sua incumbência de difundir a crença na Imaculada Conceição. À medida que o questionamento sobre a autoridade da Igreja Católica aprofundou-se com a difusão do protestantismo e do racionalismo, a necessidade da defesa e da imposição na crença da Imaculada Conceição se intensificou, porque se tratava da luta entre a Igreja representante da fé e a Ciência representante do empirismo e do racionalismo.

Esse processo culminou com a proclamação do dogma da Imaculada Conceição em 1854 por Pio IX na encíclica *Ineffabilis Dei*. Segundo Marina WARNER, ao proclamar a Imaculada Conceição como dogma, Pio IX estava reafirmando a autoridade papal diante dos movimentos filosóficos e políticos da era do ceticismo. A Bula era um documento importante na estratégica batalha de Roma contra seus detratores.

Segundo Marina WARNER, a discussão sobre a Imaculada Conceição agitava mais os meios teológicos, enquanto os fiéis ficavam à margem dessas polêmicas e sua crença em Nossa Senhora e os seus festejos mantinham-se fortes. Para a autora, a proclamação do dogma por Pio IX correspondeu a um anseio da

³⁸⁰ Ibidem, p. 191.

Igreja, o de unir a fé em Maria, que tinha grande popularidade, com um intrincado sistema teológico construído para acomodar essa religiosidade popular.

A popularidade do culto mariano aumentou após as histórias de aparições começando com Lourdes, quatro anos após a publicação da encíclica *Ineffabilis Dei*, no qual uma menina, Bernadete, dizia ter visto a imagem de uma mulher com manto azul e véu branco que após algumas aparições disse ser a Imaculada Conceição. O culto mariano, por um lado, configurava-se como uma estratégia eficiente da Igreja ultramontana diante da modernidade, por outro lado, acrescia de admirável poder de mobilização, que muitas vezes tornava a figura de Jesus secundária, o que poderia se transformar em um problema para a Igreja.

Um destes exemplos era a representação iconográfica da Imaculada Conceição, na qual Maria aparecia sozinha sem o menino Jesus, sendo assim ela deixava de ser o instrumento da Encarnação, criando um paradoxo, pois ela era considerada especial apenas por causa da maternidade divina. Dessa forma, a representação da Imaculada retirava exatamente o elemento essencial da imagem de Maria que era sua razão de existir, ou seja, ser mãe do Filho de Deus.

Em 1950 Pio XII proclamou o dogma da Assunção na encíclica *Deiparae virginis mariae*³⁸¹ que segundo Marina WARNER era um desenvolvimento lógico do dogma da Imaculada Conceição, pois se Maria era livre do Pecado Original estaria livre da decomposição da sepultura. Maria não deveria adoecer e muito menos morrer. Algumas questões foram colocadas a partir disso. Maria teria morrido? De quê? Como? Se não morreu, ela não seria superior ao seu filho que passou três dias na sepultura?

Sobre esta questão da Anunciação, os dois papas que trataram do assunto são circunspetos. Tanto Pio XII quanto Paulo VI comentava vagamente que Maria subiu aos céus e foi recebida de corpo e alma. Assim, a ambigüidade com relação à Maria prosseguirá no século XX e os documentos eclesiais tenderam a fugir das polêmicas que permeavam a representação mariana.

De acordo com Leonardo Boff, a grandeza de Maria não estava em sua virgindade, mas no fato de ser a mulher escolhida por Deus para conceber o seu filho. Por isso, devia-se abandonar a interpretação dos santos padres de que a concepção virginal era condição necessária para a não contaminação de Jesus pelo

³⁸¹ PIO XII, Papa. **Deiparae virginis mariae**. Proposta de definição do dogma da assunção da bem-aventurada Virgem Maria. Disponível em: www.vaticano.com. Acesso em: 30 mai. 2008.

Pecado Original. Cristo representou a união entre a humanidade e a divindade para a criação de uma nova humanidade. No entanto, Boff logo em seguida afirmou que a virgindade biológica de Maria estava a “... serviço da realização deste desígnio divino...”³⁸²

Apesar de indicar que a teologia tradicional restringia o papel feminino e, por conseguinte, de Maria, Boff contradizia o seu ponto de vista ao afirmar que a grandeza de Maria residia “... no serviço aos outros...” e que sua “... glória [estava] no ocultamento para que os outros apareçam”³⁸³. Portanto, o lugar que Boff atribuiu ao feminino na Igreja parecia não ser muito diferente daquele que o catolicismo internalista havia concedido, ou seja, o de mãe coadjuvante na Redenção.

Pierre BOURDIEU indica que, em muitas ocasiões, a dominação masculina demonstra o esforço dos homens para transpor o fato de não possuírem os meios de reprodução da espécie por meio do mascaramento da importância real do papel feminino pela gestação³⁸⁴. As pressões da economia dos bens simbólicos impõem-se sobre a reprodução da espécie, reafirmando o poder masculino sobre o feminino.

Por isso, Maria participava na Redenção justamente porque possuía o poder da reprodução, porém, este poder era minimizado pelo discurso teológico para manter o masculino no centro do poder. Sendo assim, Maria não foi escolhida por ser essencial ao processo de Redenção, mas ela devia agradecer a Deus por ter sido escolhida por ser apenas uma humilde serva.

No caso de Boff, ele observou que ser virgem no contexto de Maria era uma humilhação, sendo assim, ele reforçou mais o fato de Maria ser objeto da ação de outrem do que o sujeito do processo. Mesmo ao recuperar o *Magnificat* não passava da imagem de Maria como aquela que proclama o poder de Deus (masculino) sobre os poderosos em favor dos pobres.

Leonardo Boff parece ter se inspirado nas orientações de Paulo VI para escrever os seus livros sobre Nossa Senhora. Ele mencionou que o pontífice havia indicado que Maria poderia ser um exemplo para as mulheres contemporâneas. Para Paulo VI não passou despercebida a crítica quanto ao modelo mariano para as mulheres. Sobre isso o pontífice afirmava que não era a teologia que havia criado este modelo, mas sim uma leitura devocional. Por esta assertiva podemos perceber

³⁸² BOFF, Leonardo. **O rosto materno** ...p. 155.

³⁸³ Ibidem, p. 166.

³⁸⁴ BOURDIEU, Pierre. **A dominação** ... p. 59.

que Paulo VI queria dar ao conhecimento teológico um aspecto a-histórico e de isenção ideológica. De qualquer forma, o pontífice propôs uma releitura do papel de Maria para as mulheres contemporâneas, afinal no ambiente doméstico e na sociedade, a mulher passou a assumir funções que até então não realizava e por isso deveria ter o “reconhecimento da igualdade e [d]a co-responsabilidade com o homem na direção da vida familiar”.

De acordo com Paulo VI, à primeira vista, o modelo mariano seria limitado diante da vida da mulher contemporânea. No entanto, a representação evangélica de Maria harmonizava-se perfeitamente às mulheres contemporâneas, para tanto, Paulo VI cita alguns exemplos dessa possibilidade:

Assim, para dar alguns exemplos: a mulher contemporânea, desejosa de participar com poder de decisão nas opções da comunidade, contemplará com íntima alegria a Virgem Santíssima, que, assumida para o diálogo com Deus, dá o seu consentimento ativo e responsável (LG 56), não para a solução dum problema contingente, mas sim da ‘obra dos séculos’ como foi designada com justeza a Encarnação do Verbo (...) Maria de Nazaré, apesar de absolutamente abandonada à vontade do Senhor, longe de ser uma mulher passivamente submissa ou de um religiosidade alienante, foi sim, uma mulher que não duvidou em armar [sic] que Deus é vingador dos humildes e derruba dos seus tronos os poderosos do mundo (Lc 1,51-53); e reconhecerá em Maria, que é a ‘primeira entre os humildes e os pobres do Senhor’ (LG 55), uma mulher forte, que conheceu de perto a pobreza e o sofrimento, a fuga e o exílio (Mt 2, 13-23), situações, estas, que não podem escapar à atenção de quem quiser secundar, com Espírito evangélico, as energias libertadoras do homem e da sociedade; e não lhe aparecerá Maria, ainda, como uma mãe ciosamente voltada só para o próprio Filho divino, mas sim como aquela Mulher que, com a sua ação, favoreceu a fé da comunidade apostólica, em Cristo (Jô 2, 1-12), e cuja função materna se dilatou, vindo [sic] no Calvário dimensões universais³⁸⁵.

Interessante é perceber que Paulo VI esforçava-se para mostrar às mulheres contemporâneas que o lugar à margem de Nossa Senhora e de todo o gênero feminino na Igreja era importante e ativo, porém não promovia a alteração nessa disposição hierárquica entre os gêneros. Quando o pontífice afirmou que a mulher poderia ter o reconhecimento de sua igualdade e de co-responsabilidade no lar, ele automaticamente se contradisse, pois como a mulher teria o mesmo lugar e poder na família se ela assumia apenas a co-responsabilidade em relação à autoridade do marido? Então, assim como Nossa Senhora seria a co-redentora, a mulher no lar e na sociedade continuaria a assumir um papel secundário, isto sem mencionar na própria Igreja, na qual estaria longe do papel mais importante no ritual católico, ou seja, a consagração de Jesus-Hóstia.

³⁸⁵ PAULO VI, Papa. Op. cit.

Para concluir a encíclica, Paulo VI reafirmava que Cristo era o modelo supremo, porém numa experiência multissecular reconhecia que a piedade para com Nossa Senhora “subordinadamente à piedade para com o divino Salvador e em conexão com ela, tem uma grande eficácia pastoral e constitui uma força renovadora dos costumes cristãos.”

Após demonstrar preocupação com os desvios dogmáticos e teológicos que alguns cultos populares de Maria produziam, Paulo VI apontava que seria importante a ação dos agentes pastorais locais para conter essas deturpações. Porém, esses agentes não deveriam desprezar a piedade popular impondo de maneira autoritária a liturgia, sendo assim, o agente teria que usar de bom senso e de paciência com o fiel. Ao mesmo tempo, o pontífice não acreditava ser prudente formar híbridos de liturgia e exercício de piedade, lembrando que o Concílio Vaticano II prescrevia a norma de que houvesse a harmonização dos exercícios piedosos com a Liturgia.

Sabe-se que os argumentos, tanto das encíclicas quanto da leitura devocional no catolicismo ultramontano, estavam apoiados na suposta intransigência dos seus escritores aos ataques protestantes ao culto de Maria. Portanto, essa intransigência dos autores desse catolicismo mais tradicional reforçava o papel de intercessão de Maria e sua participação como auxiliar na Redenção.

O catolicismo pós-Vaticano II preocupava-se com o ecumenismo, portanto, quanto às divergências entre os protestantes e os católicos com relação à Nossa Senhora, Paulo VI parecia querer amenizar as polêmicas e tentar uma aproximação com os opositores do culto. Nas palavras de Paulo VI

a Virgem de Nazaré age também no hodierno Movimento ecumênico e o fecunda, desejamos exprimir a nossa confiança em que a veneração da humilde Serva do Senhor, na qual o Onipotente fez grandes coisas, se há de tomar, se bem que lentamente, não já um obstáculo, mas sim um trâmite e ponto de encontro para a união de todos os crentes em Cristo.³⁸⁶

Em muitos momentos do livro “O rosto materno de Deus” percebe-se que Leonardo Boff se aproximava das idéias expostas na encíclica de Paulo VI. Neste sentido, a representação de Maria que Boff apresentava não era diferente da proposta pela cúpula da Igreja.

³⁸⁶ Idem.

Leonardo Boff conclui o seu livro “O rosto materno de Deus” com um texto intitulado “O radical feminino”, no qual trata da raiz do feminino como fonte suprema. O feminino se configuraria como uma visão alternativa de Deus, tornando a humanidade mais fraterna, mais terna e solidária. Novamente percebe-se a associação de qualidades passivas às mulheres. Nesse sentido, o texto de Boff neste livro parece ter uma contradição interna, porque em boa parte dele, o autor pretendia romper com uma visão tradicional do feminino na Igreja, porém em outra parte reafirmou a representação e o papel femininos segundo os parâmetros tradicionais.

No livro “A Ave-Maria” (1980), Leonardo Boff analisou estrofe por estrofe a oração dedicada à Mãe de Jesus. Na introdução do livro além de tratar sobre o feminino na Igreja, retomando algumas idéias dos livros anteriores, desenvolveu com profundidade a questão da ligação entre Maria e o Espírito Santo.

Paulo VI observava que não havia muitas obras que tratassem da união hipostática de Maria com o Espírito Santo e da participação dessa figura da Trindade na Redenção. Por isso exorta que os escritores católicos escrevam para evidenciar o papel do Espírito Santo.

Nesse sentido, novamente parece que Boff seguiu as orientações do pontífice sobre o culto mariano. Além disso, na segunda parte da encíclica *Marialis Cultus* que tratava da piedade à Maria, se tem a impressão que o pontífice estava tentando normatizar a diversidade de práticas piedosas relativas à Nossa Senhora. Para tanto, Paulo VI recuperou a figura da família como o modelo da Igreja doméstica promovendo a oração freqüente nos lares cristãos, sendo assim, a ave-maria e o rosário deveriam ser incentivados como parte do culto à Maria.

Novamente o que se ressaltava neste livro que era o deslocamento do foco. Ao invés do personagem central do processo de redenção ser Maria, substituiu-se pela figura do Espírito Santo.

O feminino de Maria se faz assim parte do próprio mistério de Deus. Como o masculino em Jesus é divinizado pelo Filho, assim o feminino em Maria é divinizado pelo Espírito Santo. Daí ser o princípio mariológico não algo marginal na história da revelação de Deus. Ele completa o princípio cristológico...³⁸⁷

Boff parecia querer dar o mesmo estatuto às figuras de Jesus e de Maria, porém a ação da divinização era conferida apenas aos elementos da Santa

³⁸⁷ BOFF, Leonardo. **A Ave-Maria** ..., p. 19.

Trindade. Por isso, enquanto Jesus era divinizado por ser Filho, ou seja, por ele mesmo, Maria era divinizada pelo Espírito Santo. Paulo VI na encíclica *Marialis Cultus* demonstrou a preocupação da opacidade da figura do Espírito Santo diante da representação mariana, sendo assim, Leonardo Boff estava realizando a inversão recomendada pelo pontífice, ou seja, tornando mais importante o Espírito Santo em detrimento de Maria.

Mais adiante Boff tentou evidenciar o papel de Maria no processo de Redenção mostrando que havia um lugar próprio à mulher e que algumas qualidades lhe eram próprias.

Maria não se comportou passivamente diante da iniciativa de Deus. Ela agiu dentro da especificidade própria da mulher. E é aqui que Maria ganha relevância universal. Não está só na história da salvação. Junto a ela está toda a humanidade. Maria prolonga toda a grandeza, profundidade, capacidade de escuta e acolhida, de entrega e doação que as mulheres, ao longo de toda a história, viveram sob a força do Espírito. Como toda estrela precisa de aura para brilhar, assim Maria precisa estar inserida na multidão das mulheres de toda a história para manifestar sua verdadeira grandeza.³⁸⁸

Leonardo Boff prosseguiu sua exposição marcada por contradições sobre o papel feminino, pois se por um lado iniciou a sua frase indicando que Maria não foi passiva, por outro lado, associou-a às qualidades que denotavam passividade como a entrega e a doação. Aliás, de acordo com o autor, a escuta, a entrega, a doação, a acolhida ao outro são características de todas as mulheres que estavam manifestas em Maria.

O discurso dominante cria elementos simbólicos que reforçam o caráter submisso das mulheres em relação aos homens. Neste sentido, as qualificações que ressaltam o cuidado com o outro e o esquecimento de si mesma reforçam a dominação do homem sobre a mulher. Sendo assim, as relações entre os gêneros são pensadas como assimétricas³⁸⁹.

Maria Cecília DOMEZI, ao analisar a *Gaudium et Spes*, nos aponta que a Igreja procurava acompanhar os “sinais dos tempos” reconhecendo as reivindicações femininas e a sua visibilidade, por meio da promoção da inserção das mulheres “plenamente” em um novo papel na instituição, papel pensado a partir de

³⁸⁸ Ibidem, p. 21.

³⁸⁹ BOURDIEU, Pierre. **A dominação ...**

sua índole³⁹⁰. Ou seja, o papel destinado à mulher nesta encíclica continuava a colocá-la em um lugar secundário.

A participação das mulheres no Concílio Vaticano II, limitara-se às que haviam feito voto de castidade, membros de ordens religiosas e mesmo assim elas foram designadas a questões como família, paternidade, maternidade e métodos contraceptivos. Sendo assim, às mulheres foram dadas migalhas. Alguns eclesiásticos se opuseram a este tratamento dispensado às mulheres, porém foi em vão.

No primeiro capítulo desta tese foi indicado que na América Latina as orientações conciliares tomaram novas proporções e, de acordo com DOMEZI, as mulheres latino-americanas aproveitaram as migalhas que lhes foram oferecidas. Deste modo, muitas mulheres criaram espaços dentro dos limites conferidos a elas por esta Igreja em transformação.

O discurso da Teologia da Libertação apresentava uma ambigüidade, porque por um lado propunha a libertação dos explorados, por outro lado não discutia com profundidade a questão dos papéis de gênero, tendendo a reproduzir os papéis tradicionais. A idéia de uma essência feminina permeava o discurso da Teologia da Libertação, o que tornava os papéis atribuídos às mulheres pela Igreja como aptidões naturais³⁹¹.

Apesar disso pode-se observar que esta ambigüidade do discurso da Teologia da Libertação poderia possibilitar uma certa autonomia de interpretação das mulheres. Neste sentido, esta tese se filia aos estudos que compreendem que o discurso e a prática religiosa são complexos e apresentam contradições³⁹². Isso é perceptível tanto no discurso dos agentes religiosos quanto nas práticas das mulheres do movimento leigo, como veremos no quarto e quinto capítulos.

Portanto pode-se pensar que Leonardo Boff, como participante da Igreja e militante da Teologia da Libertação, vivia um momento de questionamento dos parâmetros institucionais, porém não conseguiu propor um novo papel para as mulheres na Igreja. Retirar a mulher do seu lugar periférico na simbologia católica seria desconstruir todo o edifício hierárquico da instituição. Logo, o lugar que a

³⁹⁰ DOMEZI, Maria Cecília. Op. cit., p. 69.

³⁹¹ NUNES, Maria José Rosado. **Eglise, sexe et pouvoir** ..., p. 284.

³⁹² Ibidem, p. 281.

mulher continuou a ocupar na Igreja da Teologia da Libertação seria o da periferia da periferia.

4 CATOLICISMO DA SALVAÇÃO E AS ASSOCIAÇÕES FEMININAS: CONSTRUINDO PRÁTICAS E SUBJETIVIDADES

... a mulher moderna, pela inteligência e pela capacidade, não tem aptidões inferiores ao homem para enfrentar a luta de vida e propugnar pelo progresso e engrandecimento da nacionalidade. Porém a melhor e mais brilhante coroa de glória da mulher, está em seu espírito de sacrifício e nas virtudes que exaltam o seu sexo e deixam a larga distância o egoísmo do homem³⁹³.

De acordo com Riolando AZZI a partir da década de 1930 houve uma modificação significativa no enfoque que a Igreja Católica conferiu ao atendimento aos pobres, principalmente nos centros urbanos, recebendo contornos mais racionais. Essa forma mais racionalizada de assistência seria traduzida pela implementação de técnicas para identificar as pessoas que realmente necessitavam de atendimento e no melhor aproveitamento dos recursos disponíveis³⁹⁴.

A atuação da assistência católica aos pobres estava relacionada à visão que esta instituição, e a dos leigos ligados a ela, tinham da noção de pecado. A explicação a respeito da desigualdade social como condição humana pré-determinada pelo Pecado Original estimulou duas atitudes nas ações católicas: os ricos deveriam minorar o sofrimento dos pobres e estes deveriam aceitar pacientemente a sua situação³⁹⁵.

O catolicismo da Restauração reforçava uma mentalidade que preconizava uma visão sobrenatural do homem e do mundo, relativizando a existência corporal. Neste contexto, os católicos eram lecionados e lembrados frequentemente pelos ensinamentos nas escolas, na catequese, nos sermões e nas publicações católicas que deveriam salvar as suas almas. Uma das formas de salvação seria a prática caritativa, portanto, por essa visão os pobres existiam para oportunizar aos ricos o exercício de sua caridade e assim conseguir a sua salvação³⁹⁶.

No período do catolicismo da Restauração, de 1920 a 1964, a prática concreta dos católicos no tocante à caridade era distinta em duas formas de atuação: a primeira se configuraria como uma permanência nas práticas caritativas que insistiam nas obras de assistência e amparo aos necessitados; a segunda,

³⁹³ NITA, Yva. Fertilidades. In: _____. **Crônicas**. Curitiba: Mimeo, s.d.. p.3. Lembrando que Yva Nita era o codinome de Yvonne Maciel de Freitas entrevistada deste capítulo.

³⁹⁴ AZZI, Riolando; GRIJP, Klaus Van Der. Op. cit., p. 21.

³⁹⁵ Idem.

³⁹⁶ Ibidem, p. 22.

empenhada na sacralização da sociedade, enfatizava a ação social católica na área do serviço social³⁹⁷.

Nesse contexto, as propostas da Igreja Católica para as mulheres leigas estavam associadas a este novo padrão de assistência aos pobres. Desta forma, as mulheres não deveriam limitar-se ao exercício da piedade, mas também praticar a caridade.

Esta nova abordagem da prática caritativa ligada às associações leigas femininas cresceu por dois motivos. Primeiro, o acesso a fundos mais expressivos possibilitava a realização de obras assistenciais de maior envergadura e eficiência técnica; segundo, o lugar de prestígio que as famílias daquelas mulheres possuíam na sociedade garantia o acesso aos contatos com o Estado³⁹⁸.

É em tal contexto que se desenvolveram as duas associações analisadas neste capítulo, a Arquiconfraria das Mães Cristãs e a Associação e Oficinas de Caridade Santa Rita na cidade de Curitiba. O objetivo deste capítulo é analisar as práticas e a constituição das subjetividades das senhoras, tendo em vista a incorporação ou não das representações normativas da Igreja e, sobretudo, estudar o significado que estas senhoras atribuíram a sua participação no movimento leigo dessa instituição.

4.1 ARQUICONFRARIA DAS MÃES CRISTÃS: DA NORMA À AÇÃO

Em 1910, nas dependências do Colégio das Irmãs da Nossa Senhora de Sion foi fundada a Arquiconfraria das Mães Christãs de Curitiba, associação feminina criada em Lille (França) em meados do século XIX que pretendia proteger moralmente as crianças católicas das ameaças modernas. A iniciativa de fundar essa associação de piedade para as senhoras casadas em Curitiba partiu das religiosas de Sion que reuniram, para esta finalidade, um grupo de mães de alunas do colégio. A congregação religiosa das Irmãs de Nossa Senhora de Sion e a Arquiconfraria das Mães Christãs possuíam uma história em comum.

A Arquiconfraria das Mães Christãs foi idealizada por Madame Louise Josson de Bilhem para proteger as crianças com as suas “inocentes almas”, pelo exemplo materno de piedade. Madame Josson pertencia a uma camada abastada

³⁹⁷ Ibidem, p. 23.

³⁹⁸ Ibidem, p. 31.

de Lille; o seu marido era o presidente do Tribunal Civil da cidade. Logo a associação de Madame Josson conquistou a simpatia do padre Theodore Ratisbonna (1802-1884) que pediu o seu reconhecimento ao Papa Pio IX (1846-1878).

O pontífice autorizou a fundação da associação com a condição de que algum padre assumisse a direção da associação. Portanto, o padre Theodore Ratisbonna assumiu essa responsabilidade com a autorização do bispo de Lille. Em 1856, a associação foi elevada à categoria de Arquiconfraria, ou seja, seria uma associação que poderia congregiar outras com a mesma finalidade. O padre Theodore Ratisbonna dirigiu a associação durante 20 anos e em 1869 escreveu o Novo Manual das Mães Christãs.

O manual escrito por Theodore Ratisbonna estava dividido em três partes: a primeira parte tratava da direção espiritual das associadas; a segunda parte expunha os documentos relativos a autorização de funcionamento; e a terceira parte apresentava os ofícios, as missas e as festas da associação.

Em pesquisa anterior³⁹⁹, ao analisar o manual da Arquiconfraria das Mães Christãs o entendi dentro da idéia de leitura autorizada proposta por Roger CHARTIER⁴⁰⁰. Ou seja, uma série de dispositivos procurava direcionar a leitura das senhoras e, sobretudo, na leitura de manuais, pois estes pretendiam modelar o comportamento das leitoras.

Theodore Ratisbonna iniciou a sua narrativa pelas representações dicotômicas de Maria e de Eva.

Desde a era da renovação, dous caminhos se acham abertos em frente da mulher: o caminho de Maria e o caminho de Eva. Entre estes dois caminhos não há meio termo: ou descer, a exemplo da mãe do pecado, a ladeira fatal da ignomínia, ou seguir os passos da mulher imaculada, elevando-se com ella ao mais alto cimo da perfeição. A mulher, ou perpetua a vida de Eva, exercendo sobre os que a cercam uma influencia perniciosa, ou imita e propaga a vida de Maria pela ascendente das virtudes⁴⁰¹.

Por esta passagem do manual se perceber que Theodore Ratisbonna concordava com a visão de que a mulher ocupava uma posição secundária em relação ao homem pelo episódio do Pecado Original. No entanto, segundo

³⁹⁹ GUARIZA, Nadia. Op. cit.

⁴⁰⁰ CHARTIER, Roger. Textos, impressos, leituras. In: _____. **A História Cultural entre práticas e representações**. Lisboa: Difel, 1988. p. 121-139. p. 137.

⁴⁰¹ RATISBONNA, Theodore. **Novo Manual das Mães Christãs**. Petrópolis: Vozes, 1925. p. 10.

Ratisbonna, a mulher foi reabilitada pela participação de Maria na Redenção da humanidade. Sendo assim, a mulher deveria retribuir esta graça a Deus e Nossa Senhora⁴⁰².

Na maior parte do texto Ratisbonna atribuiu qualidades que denotavam passividade e obediência ao representar a mãe cristã. No entanto, em alguns trechos o padre indicava atributos para as mães cristãs que geralmente são considerados masculinos, como “força” e “firmeza”, porém estes eram dosados ou amenizados por qualidades passivas como a docilidade e a paciência.

Os atributos força e firmeza adquiriam novos significados quando aplicados às mulheres porque a Igreja Católica entre a metade do século XIX e meados do século XX necessitava da atuação feminina na instituição e na sociedade, sendo assim, força e firmeza eram esperadas nesta atuação. Porém, no que dizia respeito às outras atividades e nas relações entre esposa e marido, a hierarquia era reforçada em favor da autoridade masculina. É o que se observa nas obrigações da mulher casada.

4. Amar o marido.
5. Respeita-lo como seu chefe.
6. Obedecer-lhe com afetuosa prontidão.
7. Adverti-lo com descrição e prudência.
8. Responder-lhe com toda mansidão.
9. Servi-lo com desvelo.
10. Calar, quando o vir irritado.
11. Tolerar com paciência seus defeitos.
12. Não ter olhos, nem coração para outro.
13. Educar catolicamente os filhos.
14. Ser muito atenciosa e obediente para o sogro e a sogra.
15. Benévola com os cunhados.
16. Prudente e mansa, paciente e carinhosa com toda a família⁴⁰³.

Pelo decálogo da esposa cristã é perceptível que ela deveria ser obediente a todos os familiares e em alguns casos poderia advertir delicadamente o marido; com certeza estas ocasiões estariam associadas à defesa do catolicismo. As qualidades indicadas para conter o comportamento feminino eram a descrição, a mansidão, a paciência e a prudência. Poderíamos associar a afetuosa prontidão com uma qualidade muito atribuída às mulheres, a intuição⁴⁰⁴. Pela intuição a mulher

⁴⁰² GUARIZA, Nadia. Op. cit., p. 102.

⁴⁰³ RATISBONNA, p. Theodore. Op. cit.. p. 394.

⁴⁰⁴ BOURDIEU, Pierre. **A dominação** ..., p. 42.

deveria adivinhar os desejos de seus familiares e atendê-los sem dizer uma única palavra, sem importuná-los com perguntas desnecessárias.

Por conseguinte, a atuação contundente da mulher apenas era permitida quando em defesa do catolicismo no lar e na sociedade. Em outras situações as mulheres deveriam assumir o seu lugar de costume, a de serva. A função feminina no lar e na sociedade era servir ao outro, doar-se, obviamente dentro dos parâmetros católicos.

A educação feminina que pretendia formar as jovens e as senhoras para abrilhantar os salões de festas no século XIX era condenada por Ratisbonna. O comportamento feminino deveria ser regrado a partir da moral católica de contenção da sexualidade, por isso qualquer exibição desnecessária era condenada com veemência por ele⁴⁰⁵.

Sobre a questão do diretor espiritual, Ratisbonna mencionava a necessidade das senhoras procurarem orientação em sua ação na sociedade e na família. Advertia as senhoras que substituíam facilmente o seu diretor por outro, sugerindo que essa troca não seria culpa do sacerdote, mas sim da vontade vacilante destas senhoras⁴⁰⁶. Isso seria um indicativo de que Ratisbonna estava criticando as senhoras que não aceitavam passivamente as orientações dos seus diretores espirituais, buscando as palavras de outros diretores que fossem mais condizentes com a sua percepção, o que acarretaria uma quebra da credibilidade dos sacerdotes.

Como mencionado nos capítulos anteriores, o discurso eclesiástico demarcava uma hierarquia entre o corpo de especialistas e de leigos. Sendo assim, as mulheres leigas deveriam se submeter a uma dupla hierarquia: a de consumidoras dos bens simbólicos criados e transmitidos pelos clérigos e outra relativa ao seu gênero que era considerado inferior em relação ao masculino.

Por isso Ratisbonna traçou parâmetros a serem seguidos pelas mães cristãs. Elas deveriam se configurar como exemplos para os seus filhos, freqüentando as missas, comungando, confessando, ouvindo e transmitindo as palavras de Deus. Neste sentido, o primeiro manual da Arquiconfraria das Mães Cristãs estava ancorado em um catolicismo romanizado que enfatizava a prática sacramental.

⁴⁰⁵ RATISBONNA, Theodore. Op. cit., p. 171.

⁴⁰⁶ Ibidem, p. 49-50.

Os sacramentos também podem ser entendidos como bens simbólicos monopolizados pelo corpo de especialistas, dessa forma, a ênfase na prática constante da eucaristia, por exemplo, pretendia reforçar a figura do sacerdote como indispensável.

Por outro lado, Ratisbonna condenava as manifestações religiosas nas quais o fiel esperava reconhecimento, com cerimônias, ornamentos e pompas. Esse tipo de manifestação era próprio de um artificialismo e uma superficialidade totalmente antagônicos à verdadeira devoção que era discreta, amável, sólida e sobrenatural⁴⁰⁷.

Portanto, para que as mães cristãs exercessem esta verdadeira devoção, necessitavam da orientação do padre diretor. Além da prática sacramental, a mãe cristã devia ser caridosa. A prática da caridade seria ensinada aos filhos, principalmente às moças, que aprenderiam desde cedo o cuidado com o outro e muitas vezes a colocar em segundo plano os seus desejos⁴⁰⁸.

O manual escrito por Theodore Ratisbonna para orientar as associadas da Arquiconfraria das Mães Cristãs estimulava a participação feminina nas fileiras católicas, contanto que elas se mantivessem dentro das funções tradicionais conferidas às mulheres pela Igreja Católica. Esse manual foi empregado na orientação das associadas de Curitiba durante muitos anos, da fundação em 1910, até a década de 1960, período que compreende a análise empreendida aqui.

Tal documento receberia uma reformulação mais simplificada após as medidas do Concílio Vaticano II, porém as santas mães que eram apresentadas no manual continuaram a ser citadas nas palestras espirituais durante as reuniões.

A Arquiconfraria das Mães Cristãs foi fundada em 1910 na cidade de Curitiba e na ata de fundação da associação é visível a sua ligação com os objetivos ultramontanos.

... o fim d'esta Archiconfraria que consiste em unimo-nos como Mães Christans para implorar o divino auxílio em favor de nossos filhos (...) fez-nos ver a enorme responsabilidade da Mãe e as contas que prestaremos um dia à Nosso Senhor, pois os nossos filhos não nos pertencem, são preciosos thesouros por Elle confiados à nossa vigilância e por cuja sorte teremos que responder⁴⁰⁹.

⁴⁰⁷ GUARIZA, Nadia. Op. cit., p. 108.

⁴⁰⁸ Ibidem, p. 115.

⁴⁰⁹ ARQUICONFRARIA DAS MÃES CRISTÃS DE CURITIBA. Reunião da Diretoria. Curitiba. **Ata da reunião realizada no dia 6 nov. 1910.** Livro 1, p. 1 anverso.

Nesse sentido, o objetivo da associação era educar catolicamente os filhos para mantê-los dentro dos parâmetros da Igreja. Contudo, as atividades das associadas não se restringiam ao exercício da piedade e à educação cristã no lar, mas também ao auxílio caritativo aos necessitados. Essa prática caritativa era bem ativa nas primeiras décadas de existência da associação, o que conferia às associadas uma mobilidade no espaço público da cidade. Essa mobilidade se dava devido às doações que deveriam angariar, o trabalho conjunto com outras associações e a entrega das doações às entidades assistenciais que ajudavam.

Em pesquisa anterior foi analisada essa mobilidade como uma das possibilidades de criação das mulheres na margem do catolicismo ultramontano⁴¹⁰. Neste capítulo se analisa esta margem de criação em um período mais recente, nas décadas de 1960 e 1970.

Durante este período as atas da associação, as mães cristãs assumiram uma posição favorável ao regime militar, participando, em 1964, da Marcha com Deus pela Família e pela Liberdade que se opunha às reformas propostas por João Goulart (1961-1964). O apoio ao governo ditatorial é visível também pelos incentivos econômicos que a associação recebeu neste período, porque as associadas pediam constantemente auxílio em seus projetos para o governo local ou federal. Em contrapartida, a associação prosseguia na defesa das famílias e da sociedade segundo parâmetros conservadores; indicativos disso foram as campanhas contra o divórcio e a pornografia. Em alguns momentos, o papel de militante de “direita” foi questionado por alguns padres diretores que estavam associados às novas diretrizes da Igreja expostas no Concílio Vaticano II.

A proximidade entre essas mulheres e o governo ditatorial se dava devido a sua classe social. Elas contavam com a ajuda de parentes que eram funcionários ou mesmo políticos ligados ao governo.

Além disso, vários empreendimentos da associação neste período necessitavam de dinheiro, como a construção do colégio Nossa Senhora de Salete e o Recanto Santa Fé, uma pensão para senhoras idosas. Nas atas havia a menção das doações de Ivone Pimentel, em 1966, esposa do então governador Paulo Pimentel. Em 1972 o deputado Mansur, líder da Arena, era citado como o

⁴¹⁰ GUARIZA, Nadia. Op. cit.

intercessor entre os outros deputados e a associação para conseguir ajuda financeira para a Arquiconfraria.

Não obstante à ajuda estatal, a associação possuía outras maneiras de arrecadar fundos como as contribuições das associadas em forma de pagamento de taxas, a venda dos seus trabalhos manuais e de convites para festas organizadas por elas.

Em agosto de 1966 na ata da reunião encontra-se um exemplo de arrecadação com a organização da festa dos palhacinhos pelas associadas. Para tanto, as associadas convidavam alunos de diversos educandários da cidade, como Colégio Sion, Escolinha Tia Paula e o Jardim da Infância da Tia Pórcia, para desfilarem fantasiados de palhacinhos. Durante o desfile havia a apresentação da Banda da Polícia Militar para abrilhantar a festa. Os ingressos eram vendidos para arrecadar fundos para as obras assistenciais das senhoras. A partir de 1966 estes eventos serviam para angariar recursos para a construção do Recanto Santa Fé.

De 1966 a 1973 as associadas demonstraram grande preocupação com a arrecadação de fundos e com a concessão de autorizações para construir o Recanto Santa Fé. Nesse período, foi freqüente nas reuniões a discussão das formas de arrecadação para a construção do Recanto; logo foi criada a mensalidade para as senhoras chamada “Metro Quadrado”. Em 29 de dezembro de 1973 o Recanto Santa Fé foi inaugurado e a missa foi realizada pelo arcebispo Dom Pedro Fedalto.

Simultaneamente a Arquiconfraria como as demais associações mais antigas, teve que adaptar-se aos novos parâmetros da administração pública. Por estes parâmetros havia a exigência de que a Arquiconfraria fosse reconhecida como entidade filantrópica, sendo assim, estatutos, relatórios, solicitações de isenção de impostos e muitos outros documentos deveriam ser enviados a Brasília.

Em 1969 a Arquiconfraria foi declarada uma instituição de utilidade pública de acordo com a Lei nº 3.376 de 21 de novembro de 1968 e a partir de então foi registrada na Secretaria do Trabalho do Estado, da União e da prefeitura. Deste modo, iniciou-se uma nova fase da associação, na qual a informalidade foi abandonada e novas responsabilidades institucionais exigiam mudanças por parte da diretoria, o que tornaram as reuniões mais pragmáticas e técnicas, a fim de atender as demandas das leis e do governo.

Em 1970 a associação recebeu de Brasília o certificado de entidade filantrópica, válido por dois anos. Isso significava que para conseguir a renovação de

tal certificado a Arquiconfraria tinha que submeter-se às exigências dos órgãos reguladores. As associadas procuravam atender todos os requisitos para receber a concessão da isenção de impostos pela Delegacia do Imposto de Renda.

Esses esforços para conseguir verbas, como vimos, eram para a construção do colégio e do recanto, porém as associadas também realizavam trabalhos manuais como o tricô. Em 1965 foram entregues 160 peças de tricô para o asilo São Vicente de Paula⁴¹¹.

Embora esta mudança na administração, a Arquiconfraria continuava a ser uma das associações católicas e por isso também sentiu as transformações ligadas ao Concílio Vaticano II (1962-1965), a Conferência de Medellín (1968) e a Conferência de Puebla (1979). O padre Diretor Irineu Kowalski, em 1963, mencionava que as associadas deveriam mudar a perspectiva dos seus trabalhos, inserindo práticas novas como a preocupação com as mães pobres e a divulgação da associação em boletins da cidade⁴¹². Provavelmente essa preocupação com a divulgação da associação se devia ao pequeno número de associadas indicado em atas anteriores⁴¹³.

Quanto às mudanças propostas pelo Vaticano II, desde 1965 era recorrente nas atas a menção da necessidade das associadas adaptarem-se às novas diretrizes da Igreja. Como na reunião de novembro de 1965, na qual a Irmã Superiora de Sion convocou as associadas a terem maior contato com as propostas do Concílio Vaticano II, pois a Igreja, nesse documento, demonstrava que o cristão teria que ser mais engajado.

Em 1969 padre Estanislau Briger procurava confortar as associadas diante das mudanças empreendidas pelo Concílio no tocante aos ritos, como a diminuição dos dias santos e a restrição no número de santos. Em outro momento, o padre explicava que a Igreja estava se adaptando às novas necessidades, por isso substituíra o antigo rito, rígido, por um mais democrático⁴¹⁴.

Quanto à influência das idéias de esquerda na Igreja, nas preleções dos padres diretores da Arquiconfraria observa-se a preocupação com esta tendência de

⁴¹¹ ARQUICONFRARIA DAS MÃES CRISTÃS DE CURITIBA. Reunião da Diretoria. Curitiba. **Ata da reunião realizada no dia 9 dez. 1965.** Livro 7.

⁴¹² ARQUICONFRARIA DAS MÃES CRISTÃS DE CURITIBA. Reunião da Diretoria. Curitiba. **Ata da reunião realizada no dia 20 jun. 1963.** Livro 7.

⁴¹³ ARQUICONFRARIA DAS MÃES CRISTÃS DE CURITIBA. Reunião da Diretoria. Curitiba. **Ata da reunião realizada no dia 16 mar. 1961.** Livro 7.

⁴¹⁴ ARQUICONFRARIA DAS MÃES CRISTÃS DE CURITIBA. Reunião da Diretoria. Curitiba. **Ata da reunião realizada no dia 10 abr. 1969.** Livro 7.

esquerda na Igreja. Em 1967 o padre diretor Emir Calluf parecia alarmado com a invasão materialista no clero. Em outra reunião lançou comentários sobre os comunistas, afirmando que “Chegou a hora de tirarmos dos comunistas essa bandeira que usam hipocritamente, quando dizem que serão eles que acabarão com a pobreza”⁴¹⁵.

Percebe-se um esforço por parte dos padres diretores no sentido de atualizar as associadas das mudanças da Igreja, organizando grupo de estudos de documentos oficiais da Igreja como *Lumen Gentium* e O Apostolado dos Leigos⁴¹⁶.

Em 1971 o padre diretor Estanislau Briger comentava que Nossa Senhora no Concílio Vaticano II recebeu o título de Maria, Mãe da Igreja⁴¹⁷. Anos depois o padre diretor comentou sobre as mensagens recebidas do Vaticano por ocasião do dia das mães, ressaltando que à mãe foi “confiada a elevada missão de salvar a paz no mundo” por estar ao serviço do amor, ao serviço da vida e do Evangelho e da paz⁴¹⁸.

Em 1975 o mesmo padre diretor em palestra espiritual às associadas tratou sobre a encíclica *Marialis Cultus* de Paulo VI, enfatizando os pontos principais do documento e apontando Maria como modelo para as mulheres⁴¹⁹. Nesse sentido, os padres diretores deste período ainda enfatizavam os modelos maternos entre as associadas, condizente com a proposta inicial da Arquiconfraria.

Estes modelos femininos tratados nas reuniões deveriam servir para as associadas e para as outras mulheres que porventura elas entrassem em contato. Em reunião de abril de 1964, o padre diretor João observou que além das associadas produzirem roupas para as crianças recém nascidas, elas deveriam entrar em contato com as mães das crianças para ajudá-las espiritualmente⁴²⁰.

Esse contato seria mais uma das faces da militância das senhoras da Arquiconfraria, segundo a ótica dos padres diretores. Outras formas poderiam ser a

⁴¹⁵ ARQUICONFRARIA DAS MÃES CRISTÃS DE CURITIBA. Reunião da Diretoria. Curitiba. **Ata da reunião realizada no dia 12 out. 1967.** Livro 7.

⁴¹⁶ ARQUICONFRARIA DAS MÃES CRISTÃS DE CURITIBA. Reunião da Diretoria. Curitiba. **Ata da reunião realizada no dia 11 abr. 1977.** Livro 8.

⁴¹⁷ ARQUICONFRARIA DAS MÃES CRISTÃS DE CURITIBA. Reunião da Diretoria. Curitiba. **Ata da reunião realizada no dia 9 jun. 1971.** Livro 8.

⁴¹⁸ ARQUICONFRARIA DAS MÃES CRISTÃS DE CURITIBA. Reunião da Diretoria. Curitiba. **Ata da reunião realizada no dia 9 mai. 1973.** Livro 8.

⁴¹⁹ ARQUICONFRARIA DAS MÃES CRISTÃS DE CURITIBA. Reunião da Diretoria. Curitiba. **Ata da reunião realizada no dia 13 out. 1975.** Livro 8.

⁴²⁰ ARQUICONFRARIA DAS MÃES CRISTÃS DE CURITIBA. Reunião da Diretoria. Curitiba. **Ata da reunião realizada no dia 9 abr. 1964.** Livro 7.

mídia e a votação nas eleições. Em 1960 o padre diretor Irineu sugeriu que seria interessante a criação de um programa de televisão para divulgar a importância das mães cristãs chamado “Janela do Mundo”⁴²¹. Padre Alberto Allamann, em 1978, solicitou às associadas que anotassem os nomes dos deputados que votaram contra a lei do divórcio, para votar neles nas próximas eleições⁴²².

O tom das palestras espirituais permite observar que a militância desejada pelos padres diretores era a de defender pontos conservadores como o respeito ao celibato clerical, a não ordenação de mulheres, a indissolubilidade do casamento e posicionar-se contra o aborto⁴²³. Neste sentido, as associadas eram chamadas a militar em favor da manutenção da ordem estabelecida na Igreja e na sociedade.

Nas atas das reuniões da Arquiconfraria encontra-se uma preocupação preeminente com as mudanças sociais relativas à vida privada, como a discussão da lei do divórcio, a emancipação feminina e o controle da natalidade. A vida privada, lugar por excelência destas senhoras, estava passando por transformações que as amedrontavam, pois o seu mundo conhecido do lar, com o esposo e os filhos, estava em mutação.

O casamento, sacramento tão importante para estas senhoras, poderia ser desfeito pela vontade humana; o controle e a vigilância dos filhos estava cada vez mais difícil numa sociedade em que os jovens poderiam ter acesso aos meios de comunicação e aos novos modelos de comportamento.

Pelas atas e o manual podemos ter acesso a uma parte da história dessas senhoras, porém essas fontes nos permitem uma visão limitada pela norma, por serem mediadas pela autoridade do padre diretor ou por outras autoridades da Igreja. Como o objetivo desta tese é ir além do discurso da norma, pretendendo analisar o significado que estas senhoras atribuíram ao seu trabalho, bem como, entender como a norma católica possa ter influenciado o comportamento e a construção de suas subjetividades, recorreremos à fonte oral.

⁴²¹ ARQUICONFRARIA DAS MÃES CRISTÃS DE CURITIBA. Reunião da Diretoria. Curitiba. **Ata da reunião realizada no dia 12 mai. 1960. Ata da reunião realizada no dia 11 ago. 1960.** Livro 7.

⁴²² ARQUICONFRARIA DAS MÃES CRISTÃS DE CURITIBA. Reunião da Diretoria. Curitiba. **Ata da reunião realizada no dia 12 nov. 1978.** Livro 8.

⁴²³ ARQUICONFRARIA DAS MÃES CRISTÃS DE CURITIBA. Reunião da Diretoria. Curitiba. **Ata da reunião realizada no dia 8 out. 1979.** Livro 8.

4.2 ARQUICONFRARIA DAS MÃES CRISTÃS E A CONSTRUÇÃO DA SUBJETIVIDADE FEMININA

Os estudos atuais que utilizam a história oral tentam superar a discussão sobre a objetividade ou não da fonte oral, em comparação ao documento escrito. A questão destes estudos não é a objetividade da fonte oral, mas ter consciência da especificidade deste tipo de fonte⁴²⁴.

Para os historiadores que empregam a história oral em seus trabalhos pouco importa o grau de veracidade dos eventos narrados pelos entrevistados, mas sim o significado que deram a esses eventos. Portanto, para esses historiadores a história oral permite ter acesso à subjetividade dos entrevistados⁴²⁵, que é justamente o objetivo desta tese.

A escolha em produzir a fonte oral tem como finalidade analisar como o discurso católico pode ter influenciado a construção da subjetividade das senhoras que participaram do movimento leigo da Igreja Católica.

A fonte oral permite explicar como as mulheres criam sentido ao seu passado e como elas constroem a sua memória. Estudos indicam que as mulheres constroem a narrativa de sua memória de maneira diferente dos homens. As mulheres tendem a minimizar a importância de suas atividades e sempre incorporam a família em sua recordação⁴²⁶.

Este capítulo analisa o significado que as mulheres atribuem ao seu trabalho nas associações, a fim de perceber o grau de incorporação das normas morais católicas por elas. A memória feminina se constrói de maneira específica de acordo também com a posição que as mulheres ocupam na sociedade. As mulheres entrevistadas que participam da Arquiconfraria são oriundas de classes sociais privilegiadas⁴²⁷.

O número de associadas da Arquiconfraria atualmente é bem pequeno e este número diminui quando procuramos mulheres que participavam da associação no

⁴²⁴ PORTELLI, Alessandro. What makes oral history different. In: PERKS, Robert; THOMSON, Alistair. **The oral history reader**. New York: Routledge, 2003. p. 63-74.

⁴²⁵ Idem.

⁴²⁶ SANGSTER, Joan. Telling our stories: feminist debates and the use of oral history. In: PERKS, Robert; THOMSON, Alistair. **The oral history reader**. New York: Routledge, 2003. p. 88.

⁴²⁷ Para BOURDIEU os agentes que atuam no espaço social são dotados de propriedades diferentes e ligados entre si. A percepção destas propriedades pelos agentes a partir de categorias classificatórias funciona como signos distintivos entre os grupos e os agentes. Esses grupos e agentes no jogo social estabelecem uma luta simbólica para demarcar o seu espaço social. De maneira objetiva, essa luta simbólica se expressa no indivíduo quando há a apresentação de si. BOURDIEU, Pierre. **Coisas Ditas**. São Paulo: Brasiliense, 2004. p. 160-162.

período analisado, por isso o universo de entrevistadas foi restrito⁴²⁸. Sendo assim, o conjunto de entrevista para a compreensão da participação das mulheres na Arquiconfraria conta com duas entrevistadas. As duas entrevistadas assumiram durante o período analisado cargos de direção e foram presidentes da associação. Maria Helena foi presidente de uma gestão anterior à construção do recanto e Yvonne foi a presidente responsável pela construção do mesmo.

Elas são mulheres que sabem o lugar que ocupam na sociedade, um lugar de distinção não apenas econômica e social, mas também simbólica. A narração sobre a sua vida familiar indica a construção de uma memória edificadora de sua família na sociedade. Para elas é importante demonstrar a linhagem de sua família, enfatizando o papel político e social de seus membros.

Na família as entrevistadas demonstram que se consideram o elemento chave para manutenção da moralidade e da educação dos filhos. Elas descrevem uma vida de companheirismo com seu marido, porque enquanto eles eram os provedores de seus lares, elas administravam o lar e a educação dos filhos.

Maria Helena parece se ressentir do fato de ter aberto mão de uma vida profissional pelo marido, e logo quando as crianças crescem, ela faz um concurso para trabalhar no judiciário. De certa forma, a sua entrada na Arquiconfraria aparece como uma alternativa para tornar a sua vida de dona de casa mais ativa, por não se restringir às tarefas domésticas. Uma atividade que moralmente era permitida, porque tinha a finalidade de reforçar o papel materno. Esse reforço se dava no discurso da própria associação sobre como a mãe cristã deveria educar seus filhos e como este cuidado materno poderia ser estendido para a sociedade, por meio do atendimento aos pobres e aos enfermos.

Yvonne demonstra uma percepção diferente sobre a dedicação familiar. Para ela ser mãe e esposa em tempo integral não era “sacrificante”, ou se era, era por um bom motivo, manter a ordem moral de sua família. Ela entrou na associação porque sua mãe havia participado durante muito tempo, por isso ela conferiu a sua entrada na Arquiconfraria um significado de legado materno.

De acordo com Pierre BOURDIEU o mundo social é organizado a partir da lógica da diferença, isto é, o espaço social é demarcado pelas diferenças assumidas

⁴²⁸ A maior parte das mulheres que se associavam à Arquiconfraria no período analisado entrava com uma idade já avançada, por isso, já faleceram.

por cada grupo⁴²⁹. A fluidez do mundo social se dá a partir da dinâmica do jogo entre os atores que assumem o seu lugar no espaço social. A ocupação deste espaço se processa por um senso de si e do outro, isto é, o agente toma consciência de seu espaço, sobretudo em comparação ao espaço do outro⁴³⁰.

Pode-se cogitar que este senso de si e do outro proposto por BOURDIEU estaria relacionado com a construção da identidade dos agentes sociais. Em vários momentos as entrevistadas manifestam a sua posição a partir do outro, como nos casos que seguem.

Naquele tempo do colégio o meu pai era deputado estadual, naquele tempo não se ganhava essa nota e para meu pai não perder tempo eu fiquei interna.
... Outro dia eu disse para Lucimari (a presidente na ocasião): Você fica falando com os empregados, você fala direto para cima. Você fica dando satisfação ...
Não tinha Congresso, não tinha nem Senado. Então para controlar o interventor tinha cinco homens. O meu pai era um deles. O cargo era dado pelo valor e não pelo dinheiro, agora é esta folia.⁴³¹

Ser católica fazia parte do *habitus* de classe desta entrevistada. Yvonne descreve como se fosse algo dado naturalmente, ter estudado em colégio católico, assim como participar do Centro Feminino de Cultura. Outros elementos também expressos como naturais pela entrevistada são o fato do pai participar da política e ela se dedicar ao casamento e à maternidade como funções naturais de sua família e de si. Todos estes elementos que compõem o seu *habitus* de classe conferem a ela uma distinção em relação às outras classes. Pessoas que pertencem à sua classe de indivíduos não devem falar com os “de baixo”, ou seja, os empregados; elas devem se dirigir diretamente para os de cima, que ocupam o mesmo lugar social.

Sobre esta questão Maria Helena demarca a sua posição social a partir do senso do outro. Quando a entrevistada é indagada sobre a educação dada aos seus filhos e o papel da Arquiconfraria, ela observa que os tempos mudaram e cada vez mais ficava difícil manter os filhos e os netos dentro dos parâmetros católicos.

⁴²⁹ BOURDIEU, Pierre. **Coisas Ditas...**, p. 160.

⁴³⁰ Ibidem, p. 158-159.

⁴³¹ FREITAS, Yvonne Maciel de. Associada da Arquiconfraria das Mães Cristãs. **Entrevista concedida à Nadia Maria Guariza**, Curitiba, 16 jun. 2005. As citações das transcrições irão respeitar a forma que as entrevistadas falaram, com pausas e com a forma específica que elas se expressaram oralmente.

Não tanto quanto...pela evolução dos tempos, não quanto eu achava que poderia ter tido, sabe. Porque depois que eles vão ficando adultos, a gente não consegue mais levar...né...você não consegue mais levar...a freqüência na igreja, hoje em dia os jovens é semanal, quando é (!) Não é mais uma coisa assim por dever religioso. Ainda mais depois dos casamentos né. Um neto meu há pouco tempo casou-se com uma moça, que é cristã sim, só que freqüentava a igreja batista. Eu até não achava ruim que ele fosse junto. Porque aí ele começou a freqüentar lá com ela, né. (rs) Um dia até, ele é muito vivo assim, falou assim: “Vó, você ficaria muito triste se eu fosse um pastor evangélico?” Eu falei: “Olha Rafael...não. Eu não ficaria muito triste. Porque os pastores evangélicos são cristãos, a bíblia é a mesma e eles são muito entusiasmados e muito...muito dedicados, né.” Porque eles acabam sendo católicos não tão caprichosos, né. E ele se entusiasmou com a igreja. Ele achou a igreja muito alegre. Ele é muito efusivo...então os cantos lá são muito entusiasmados. A fé deles é mais manifesta assim, com mais entusiasmo, tá. E ele ficou entusiasmado, mas teve só 4 anos de casado, já separou também⁴³².

Embora a narrativa aparentar certa indiferença da entrevistada ao episódio do neto que se casara com uma evangélica, as pausas em sua fala demonstram que a escolha do seu neto não lhe agradava. É interessante observar que o episódio do neto foi lembrado por ela a partir da pergunta sobre até que ponto a Arquiconfraria teria influenciado o seu papel de mãe. Neste sentido, a entrevistada demonstra que relaciona as prescrições dos padres diretores e as demais normatizações da Arquiconfraria com o ideal de educar catolicamente os filhos. O episódio do neto demonstrava uma falha sua em manter o catolicismo na família, o que desagradava a entrevistada.

Além disso, poderíamos pensar que ao ter o senso do outro, o evangélico, a entrevistada tomaria consciência de si, como católica. A igreja evangélica era mais alegre e, por isso menos séria e menos confiável, em contrapartida, a igreja católica seria o oposto, rigorosa e confiável. O neto escolheria a igreja evangélica pela imaturidade, afinal era um brincalhão, porém não se dedicou nem ao casamento e nem tampouco à igreja que escolheu.

Para ela, como para a outra entrevistada, ser católica fazia parte do seu *habitus*⁴³³, o que criava um sentimento de pertencimento a sua classe ou grupo. Segundo Pierre BOURDIEU o sentimento de pertencimento a uma classe social⁴³⁴

⁴³² RIBEIRO, Maria Helena Lessa. Associada da Arquiconfraria das Mães Cristãs. **Entrevista concedida à Nadia Maria Guariza**, Curitiba, 26 set. 2007.

⁴³³ Esta posição social é expressa nas operações empreendidas pelo *habitus*. BOURDIEU entendia o conceito de *habitus* como um “sistema de esquema de produção de práticas e um sistema de esquemas de percepção e apreciação das práticas.” O *habitus* geraria práticas e representações classificatórias de si e dos outros. Os agentes sociais ao se classificarem e ao classificarem os outros estariam demarcando o seu lugar no mundo social. In: BOURDIEU, Pierre. **Coisas Ditas** ..., p. 158-159.

⁴³⁴ O entendimento de classe de Pierre BOURDIEU está para além das coisas e dos aspectos econômicos; a noção de classe é também representação e vontade. A definição do que compõe os elementos de identificação com uma determinada classe está relacionada com a noção de *habitus*. E

se constrói, se negocia, se joga. O espaço social, o campo, é o princípio que mede a quantidade de capital, definindo proximidades e afastamentos entre os indivíduos⁴³⁵.

A apropriação e a prática destas senhoras são mediatizadas por seu *habitus*. Sobre a compreensão que ambas indicam a respeito do papel materno é interessante observar que entendiam que a educação dos filhos deveria ser a prioridade da vida das mulheres.

[sobre se ela trabalhou fora de casa?] Trabalhei um pouco, depois que o meu filho nasceu eu larguei. O diretor disse, (eu era secretária dele): O que tem que você saiu? Se o meu marido era rico? Eu disse: Não, ele não é rico. Ele tem o necessário para viver. E eu prefiro ao invés de ter o que eu ganho para mim, para comprar uma jóia ou qualquer outra coisa, viajar, eu prefiro ficar com meu filho. Quando é pequeno, é meu, depois não é mais. Então, deixe eu ficar com ele. Ele deu risada. Agora, por isso que eu acho, agora é experiência de vida, que essa história de creche desde do começo nós afasta muito, por isso, que está esse “angu” não sabem muito bem esses jovens. Estando com a gente é diferente. E todo mundo [diz:] Mas o seu filho é diferente. É diferente porque foi criado por mim...⁴³⁶

Pela narração da entrevistada pode-se perceber que o trabalho realizado fora de casa pelas mulheres é considerado por ela como uma futilidade, afinal o fruto deste trabalho seria para adquirir coisas como jóias ou viagens. Neste sentido, ela construiu a sua identidade em contraposição às mulheres que optaram de maneira “fútil e egoísta” em trabalhar fora de casa, colocando em risco a educação de seus filhos que ficariam “jogados” nas creches.

Ela poderia orgulhar-se do fato de seu filho ser diferente dos demais porque ela abriu mão do trabalho para dedicar-se a ele. Quando o seu filho era pequeno a entrevistada dedicava-se exclusivamente ao marido e ao filho. Apenas mais tarde, com a morte de sua mãe, Yvonne ingressou na Arquiconfraria das Mães Cristãs.

Só entrei em 1965. Eu casei em 1944 e minha mãe era mãe cristã. Minha mãe queria muito que eu entrasse. Eu dizia: “ah, não sei”. Como eu não podia fazer de maneira completa, porque meu marido tinha muita festa e eu tinha que acompanhar o meu marido. Depois quando minha mãe morreu fizeram um enterro no Sion para ela. Aí elas [associadas] me convidaram para entrar. Pensei que a única coisa que poderia fazer para agradar a minha mãe⁴³⁷.

Maria Helena também ao narrar a sua trajetória de vida pontua muito bem a sua experiência de maternidade. Apesar de ter uma formação profissional,

os elementos que constituem o *habitus* são tidos como naturalmente incorporados pelos indivíduos pertencentes a uma determinada classe social. In: BOURDIEU, Pierre. **Coisas Ditas** ..., p. 159-160.

⁴³⁵ BOURDIEU, Pierre. **Coisas Ditas** ..., p. 95.

⁴³⁶ FREITAS, Yvonne. Op. cit.

⁴³⁷ Idem.

odontologia, após o casamento e o nascimento dos filhos não exerceu a profissão. E quando questionada do porquê respondeu:

Não...não. Porque daí me mudei de cidade, mudei de estado civil. Você vê, eu casei em 51. Em 52 nasceu Maria José, minha filha mais velha, em cinqüenta e...comecinho de 55 nasceu o Murilo, em 56 nasceu a Maria Antonieta...que é a minha última filha. Então eu fiquei com 3 crianças bem pequenas ainda, né, por uma temporada grande. Quando a Maria Antonieta tinha 10 anos, que eu achei assim que poderia fazer alguma coisa fora de casa...então eu fui...fiz um concurso pro Poder Judiciário (risos). Muda completamente, né? Porque, eu pensei comigo, odontologia não posso nem pensar porque se eu quisesse voltar pra ser ativa na profissão eu teria que fazer uma reciclagem tão grande, né...odontologia é uma profissão muito prática...muito... sempre precisa estar sendo atualizada né? Então eu optei por fazer um concurso...apareceu a oportunidade pra fazer um concurso pro Poder Judiciário. Daí eu fui se firmando aqui na Vara Criminal, de Curitiba. Sabe? Uns 6 ou 7 anos. Mas o meu marido nunca concordou muito com isso. Tá? (riso). Desde a minha profissão, que eu trabalhava na minha profissão, ele nunca me deu muito apoio, não, e quando eu fiz esse concurso e também ele não achou tão bom (risos)⁴³⁸.

Ainda que a entrevistada indicar que havia um desejo de seguir a sua carreira, o casamento e os filhos pequenos apareciam como impedimento da realização deste desejo. Em momentos esporádicos ela conseguia um espaço para a realização desta mobilidade na esfera pública, como quando passou no concurso para o judiciário ou no seu ingresso na Arquiconfraria das Mães Cristãs. Inclusive ela comentou na entrevista que a sua entrada na Arquiconfraria teve este significado, ou seja, a possibilidade de, como dona-de-casa, mover-se na sociedade com o consentimento do marido.

Não. Na época da associação não. Porque eu, como eu disse aí no decorrer aí, eu estava saindo de uma vida assim muito intra familiar, né. Então, o primeiro que eu encontrei pela frente, próximo e tudo, fui convidada, foi a arquiconfraria. Então me dediquei bastante, sabe, me dediquei bastante na arquiconfraria e a gente fica muito ligada, não só pelo trabalho, mas pelas amizades que se faz esse tudo né. E bastante idealismo também né, porque pra essas coisas se precisa né?⁴³⁹

Neste sentido, ambas as entrevistadas parecem compreender que a criação dos filhos exigia delas uma dedicação especial e que as aspirações individuais deveriam ser suprimidas ou pelo menos postergadas. Apesar de, aparentemente, as entrevistadas discordarem sobre a emancipação feminina, no sentido de que Maria Helena acredita que é melhor a mulher ter autonomia em relação ao homem, em outro momento da entrevista essa mesma entrevistada culpabiliza a emancipação feminina pelo aumento no número de separações:

⁴³⁸ RIBEIRO, Maria Helena Lessa. Op. cit.

⁴³⁹ Idem.

Muitas. Muitas discussões. Os nossos assistentes espirituais, todos nas principais reuniões falavam sobre o assunto [Lei do Divórcio] sim...falavam sim. E, como a gente era da ala conservadora, principalmente da maior frequência...a religião católica e tudo né. Nós achamos que o negócio não ia passar (rs). Mas afinal passou né. E depois tivemos que aceitar na própria carne, porque as minhas duas filhas são divorciadas. (...) Então a gente vai (?) a independência da mulher né. Mesmo você sentindo intimamente a convivência com o casal que não se dá bem, né, antigamente o primeiro sentido era fazer com que aquele casal se reconstituísse e etc etc. E hoje em dia não, eles apelam pro divórcio com a maior facilidade né. O conceito já é bem outro⁴⁴⁰.

Para Maria Helena a duração e a estabilidade do casamento muito se davam pela submissão da mulher em relação ao marido, que era colocado num pedestal. Além disso, essas mulheres se submetiam porque tinham um sentimento religioso mais forte e sabiam da seriedade do sacramento. Quando solicitada a comparar os casamentos na atualidade com o período compreendido entre as décadas de 1960 e 1970 a entrevistada respondeu:

Muito. Muito diferente. Muito diferente desde, desde, desde o sentido, né. Que ainda naquela época o casamento era uma união estável, tida como união estável...um sacramento...um matrimônio significava bastante, né. E normalmente os filhos só vinham depois do casamento (risos). Hoje em dia o negócio tá meio...em revertério, né⁴⁴¹.

Pela narração da entrevistada percebe-se que ela classifica as uniões atuais de maneira oposta à dos casamentos da década de 1960, porque antes possuíam o significado de sacramento e estabilidade, enquanto que as uniões atuais demonstram a inversão de valores, o chamado por ela de “revertério”. Ao classificar os comportamentos e as relações, a entrevistada expressa a sua percepção do mundo, na qual o casamento configurava-se como um sacramento católico a ser respeitado.

Dessa forma, observa-se a eficácia das representações normativas morais do catolicismo divulgadas pelos padres diretores e pelos manuais da Arquiconfraria que foram incorporadas pelas associadas.

Poderíamos pensar que a hierarquia que a entrevistada estabelece entre o masculino e o feminino não seria oriunda apenas das representações divulgadas pela Igreja, pois esta hierarquização incorporada pela entrevistada estaria posta antes mesmo da sua entrada na Arquiconfraria, na sua própria formação familiar.

⁴⁴⁰ Idem.

⁴⁴¹ Idem.

Esta formação que privilegia o gênero masculino está associada à *libido dominandi* que fundamenta a organização do *habitus* de cada campo e se manifesta nas ações, nos pensamentos e na fala da entrevistada⁴⁴².

Isso é perceptível na narração de uma das entrevistadas sobre o momento que foi considerado por ambas as entrevistadas como o mais importante para a Arquiconfraria no período analisado, a construção do Recanto Santa Fé. A senhora Yvonne foi escolhida para ser presidente durante o processo de construção do recanto para abrigar senhoras idosas, apesar dos seus protestos por não saber nada de construção. Segundo a entrevistada, ela foi escolhida para ocupar a presidência por causa da influência política do seu pai.

A incorporação dessa dominação é tão eficaz e convincente que as mulheres aderem sem perceber à dinâmica desse jogo social. Portanto, o dominado incorpora e legitima a sua própria dominação. A entrevistada duvida de sua capacidade em construir o recanto porque não entende nada de construção, espaço eminentemente masculino. Por outro lado, ela foi escolhida por seus pares, não por sua competência, mas pelo acesso que tinha ao poder que seu pai possuía na esfera política. Sendo assim, ela agia em seu espaço privado e doméstico da família intervindo junto ao seu pai para conseguir efetivar a construção do Recanto.

Portanto, mesmo conseguindo realizar a construção do Recanto, essa senhora acredita que não deve levar o crédito, não deve receber o reconhecimento de ter construído tudo sem um tostão. Porque o que é considerado natural para o gênero feminino é a estreiteza de espírito, levando quase sempre ao fracasso os empreendimentos deixados ao seu encargo e, segundo Pierre BOURDIEU, quando as mulheres obtêm sucesso em sua empreitada não recebem reconhecimento⁴⁴³.

As mulheres só podem se tornar o que elas são. As práticas femininas seriam assim confirmações de sua condição “natural”, porque as suas disposições são

⁴⁴² BOURDIEU, Pierre. **A Dominação ...**, p. 42-43.

⁴⁴³ A divisão e as relações entre os gêneros se inscrevem no jogo social por meio de duas classes de *habitus* diferentes; os *hexis* corporais opostos e complementares e a visão de mundo que classifica todas as coisas do mundo e das práticas a partir da divisão binária entre o masculino e o feminino. Nessa divisão binária do mundo, aos homens caberia o mundo externo da política, dos negócios e da aventura que exige as suas qualidades naturalizadas da virilidade. Enquanto às mulheres caberia o mundo interno, a casa, a criação das crianças, atividades até mesmo consideradas vergonhosas. Essas atividades teriam a função de legitimar e criar uma lógica entre o que é dito sobre o lugar e a natureza de cada gênero, estabelecendo uma confirmação da *libido dominandi*. Ibidem, p. 44.

resultados da incorporação do preconceito desfavorável contra o feminino pelas próprias mulheres⁴⁴⁴.

Nesse sentido, para as entrevistadas, a dominação masculina lhes parece natural porque confirma a prática que realizaram em suas vidas. Uma vida dedicada ao grande jogador que era o esposo e aos trabalhos domésticos e a educação dos filhos. São recorrentes expressões como “deveria acompanhar meu marido nos eventos sociais”, “deveria acatar os seus desejos para manter o casamento” e “me dedicar aos filhos para que fossem bem educados e imitassem a vida que os pais tiveram”. Infelizmente, para algumas delas, os filhos contrariaram esse objetivo, casando-se muitas vezes com pessoas que não aprovavam ou separando-se.

As suas filhas aparentemente se recusam a participar do jogo social no qual o homem seria o centro. O preço pago por elas seria o pouco tempo para se dedicar aos seus filhos e à Igreja. É interessante observar que os preceitos morais parecem mais eficazes do que a prática da caridade.

A caridade na Arquiconfraria das Mães Cristãs assumiu a sua materialidade com a construção do Recanto que era considerado como um filho mais velho. Nesse sentido, o Recanto como prática caritativa assumiu novamente o lugar de reforço dos chamados “instintos” maternos das mulheres. O Recanto se configuraria como o exercício feminino da maternidade espiritual sobre a sociedade, que tem como figura que personifica esta qualidade feminina Nossa Senhora.

4.3 ASSOCIAÇÃO E OFICINA DE CARIDADE SANTA RITA DE CURITIBA: CRIANDO IDENTIDADE

A associação Santa Rita de Cássia foi fundada em 1901, na cidade de Madri, pelo sacerdote agostiniano Salvador Font⁴⁴⁵ que incentivou um grupo de mulheres a realizar trabalhos manuais para atender os pobres. Durante a realização dos seus trabalhos manuais as senhoras ouviam leituras piedosas. O manual da Associação e Oficinas Santa Rita apresentava uma história interessante da origem da associação⁴⁴⁶.

⁴⁴⁴ Idem.

⁴⁴⁵ Sacerdote agostiniano, infelizmente durante a pesquisa de campo não se conseguiu maiores informações sobre o criador da associação.

⁴⁴⁶ ASSOCIAÇÃO e Oficinas de Caridade de Santa Rita de Cássia. [s.l: s.n], [1950?]. p. 5-6.

O interessante é perceber que ao contrário da Arquiconfraria das Mães Cristãs que era composta por mulheres casadas, a Associação Santa Rita em sua origem era integrada basicamente por jovens solteiras. No manual da Associação Santa Rita a figura da jovem fundadora permanece anônima, característica ainda hoje ressaltada pelas associadas que afirmam realizar os trabalhos de maneira discreta para não receber notoriedade⁴⁴⁷.

O manual da Associação e Oficinas de Caridade Santa Rita continha uma folha de rosto para identificação da proprietária do manual e um sucinto texto comentando a origem da associação em Madri. Era composto também por documentos oficiais da Igreja como uma Breve de Leão XIII⁴⁴⁸ que reconhecia a existência da associação, uma Breve de Pio X⁴⁴⁹ permitindo a proliferação de oficinas em outras cidades na Espanha, outra Breve de Pio X⁴⁵⁰ concedendo a autorização para o funcionamento de oficinas na América Latina. E em seguida consta o regulamento da associação e uma última parte do manual dedicada à devoção e às orações à Santa Rita.

As Breves de Leão XIII e Pio X permitem a identificação de elementos ultramontanos como a excessiva preocupação com a observação e a constância na participação das missas e dos sacramentos. O Papa Leão XIII indicou que as associadas, ao utilizar as fitas com a medalha de Santa Rita durante determinadas obras, poderiam conquistar indulgências. As obras que as associadas poderiam realizar citadas pelo pontífice em ordem estabelecida pelo próprio seriam: assistir as missas, acompanhar as procissões, acompanhar o Santíssimo Sacramento, rezar ave-marias e Pai Nossos para as associadas falecidas e, por fim, praticar qualquer obra de piedade ou de caridade⁴⁵¹.

É interessante observar que Leão XIII considerava de maior importância as associadas praticarem os sacramentos e a frequência das mesmas nas missas, enquanto que o trabalho caritativo foi colocado por último entre os objetivos da

⁴⁴⁷ LACERDA, Edith Alice de. Participante da Associação e Oficinas de Caridade de Santa Rita. **Entrevista concedida à Nadia Maria Guariza**, Curitiba, 21 ago. 2008. MORO, Elinor Florença Alice. Participante da Associação e Oficinas de Caridade de Santa Rita. **Entrevista concedida à Nadia Maria Guariza**, Curitiba, 18 ago. 2008.

⁴⁴⁸ Breve Leão XIII, 27 jun.1903. In: ASSOCIAÇÃO e Oficinas de Caridade de Santa Rita de Cássia. [s.l: s.n], [1950?]. p. 6-10.

⁴⁴⁹ Breve Pio X, 08 nov.1907. In: ASSOCIAÇÃO e Oficinas de Caridade de Santa Rita de Cássia. [s.l: s.n], [1950?]. p. 10-15.

⁴⁵⁰ Breve Pio X, 08 nov.1913. In: ASSOCIAÇÃO e Oficinas de Caridade de Santa Rita de Cássia. [s.l: s.n], [1950?]. p. 15-16.

⁴⁵¹ ASSOCIAÇÃO, op. cit., p. 8-9.

associação. Pode-se pensar que essa hierarquia estabelecida pelo pontífice se devia ao fato dos sacramentos teriam o papel de reforçar a presença e a autoridade do eclesiástico em relação aos fiéis, por serem os padres os depositários do sagrado, enquanto que as atividades caritativas, por não serem de responsabilidade dos representantes da Igreja, recebiam assim menor reconhecimento.

Além disso, as atividades caritativas possuíam um caráter ambíguo. Se por um lado estas atividades pretendiam reforçar o papel de doação feminina na sociedade, por outro lado, estas mesmas atividades poderiam estimular uma autonomia feminina e leiga indesejável pela autoridade clerical.

No regulamento da associação era mencionado que o padre diretor não poderia intervir na administração da oficina e nem no reparo das roupas. A sua função era “limitada a sustentar e fomentar o espírito de caridade e concórdia entre as operárias”⁴⁵². Em outro trecho do regulamento era observado: “O Pe. Diretor visitará as Oficinas nos dias de trabalho, procurando imprimir nelas as atividades e constância que lhe inspire a caridade e zelo por essa obra em benefício dos pobres. O Diretor poderá delegar essas visitas, quando achar conveniente, para qualquer membro da Diretoria Geral”⁴⁵³.

Esse artigo do regulamento poderia conferir uma margem de autonomia para as associadas. Essa autonomia, por meio da representação de uma Diretoria Geral, deveria dar-se dentro dos limites da vigilância da Igreja. No artigo vinte era observado que a Diretoria Geral deveria anualmente apresentar o balanço geral da associação à Cúria Diocesana para o seu exame e aprovação⁴⁵⁴.

A preocupação com a contenção moral é perceptível em vários momentos, como no artigo dezessete que vedava terminantemente nos dias de Oficinas “haver reuniões, bailes ou divertimentos profanos em casa da Presidente, ou onde funcione a Oficina”⁴⁵⁵. Para tanto, o manual indicava que após o ingresso na associação as senhoras e senhoritas deveriam acolher como modelo de comportamento a padroeira Santa Rita que era apontada como “exemplo admirável para todos os estados da mulher cristã”⁴⁵⁶. A preocupação com a moralidade era perceptível no artigo cinco do regulamento que determinava quem poderia ingressar na

⁴⁵² Ibidem p. 22.

⁴⁵³ Ibidem, p. 23.

⁴⁵⁴ Ibidem, p. 25.

⁴⁵⁵ Ibidem, p. 24.

⁴⁵⁶ Ibidem, p. 20.

associação: “Podem fazer parte de qualquer Oficina, como operárias, ou contribuintes, as Senhoras ou Senhoritas de bons costumes que o desejarem e sejam aceitas pela Presidente”⁴⁵⁷.

A sugestão do padre diretor Salvador Font era condizente com o fato da história de Santa Rita estar associada à história de uma ordem religiosa agostiniana como a do padre diretor. Essa associação poderia estimular o culto a Santa Rita que havia apenas três anos antes sido canonizada por Leão XIII.

No ato de Contrição sugerido para exercício de devoção das associadas indicava Santa Rita como “espelho de paciência e mansidão”⁴⁵⁸ para todas as mulheres em todos os estados da vida, solteira, casada, viúva e religiosa.

A vida de Santa Rita era de conhecimento das associadas, pois entre a documentação encontrada durante a pesquisa está a cartilha “Vida e Novena de Santa Rita” do padre Estevam Alonso⁴⁵⁹ que tratava dos momentos da vida da padroeira da associação.

Devido ao fato da vida de Santa Rita permitir a exposição de vários modelos de comportamento feminino, a sua representação era de grande valia para uma associação que era integrada por mulheres em diferentes idades. Por isso, encontramos ao final do manual como sugestão de exercício piedoso, orações que se acreditava fossem adequadas para cada associada, considerando o seu estado civil.

Para as solteiras, as qualidades de Santa Rita que eram ressaltadas consistiam naquelas que remetiam à pureza sexual e à obediência.

⁴⁵⁷ Ibidem, p. 21.

⁴⁵⁸ Ibidem, p. 27.

⁴⁵⁹ ALONSO, Estevam. **Vida e Novena de Santa Rita de Cássia**. Curitiba: Sede de Associação e Oficinas de Caridade Santa Rita de Cássia, 1958. Pela narrativa Rita desejara desde criança consagrar a sua vida a Deus, porém seus pais providenciaram a ela um casamento, o que a deixou desesperada, mas como filha obediente acatou a decisão dos pais. O casamento de Rita também foi narrado como uma vida cheia de infortúnios. Casada com um marido violento e não temente a Deus, Rita teve que procurar forças em Deus e em suas próprias virtudes para superar os obstáculos, conseguindo converter o marido à vida cristã. Entretanto, quando a sua vida parecia encaminhar-se em direção a Deus, o seu marido foi brutalmente assassinado e logo a preocupação que seus filhos seguissem a tradição de matar os assassinos de seu pai, exasperou Rita. Contudo, ela confiou novamente a sua vida a Deus e seus filhos morreram antes de se tornarem adultos e concretizarem a vingança. Após essa vida de sofrimento e de perda Rita, decidiu retomar o seu antigo sonho de se tornar religiosa. No entanto, as irmãs agostinianas declinam de seu pedido, por Rita ser viúva. Porém, outro milagre providencial permitiu o seu ingresso no convento. Rita morreu no dia 22 de maio de 1457 e beatificada pelo papa Urbano VIII em 16 de julho de 1628 na Igreja de Santo Agostinho de Roma. Em 24 de maio de 1900 Rita foi santificada pelo papa Leão XIII.

Ó Deus três vezes, fonte de toda santidade e pureza! Vós que para consolo e exemplo das almas castas destes à vossa serva Rita de coração dócil, puro e cheio de virtude nos dias da sua meninice e juventude (...) fazei-me dócil, resignada e obediente aos preceitos dos meus superiores; ponde-me no estado em que melhor e mais facilmente possa assegurar a saúde eterna de minha alma para que, imitando a minha excelsa Padroeira e advogada, mereça gozar com ela vossa glória no céu. Assim seja. Pai Nosso, Ave Maria e Glória. (Indulgência de 100 dias)⁴⁶⁰

É interessante analisar que as orações não possuíam apenas a intenção de divulgar modelos de comportamento às jovens, mas por ser uma prática reflexiva, silenciosa e repetitiva, as orações poderiam introjetar as normas nas associadas. Não se deve esquecer o aspecto sagrado da oração como rito que pretende cumprir uma eficácia. Por isso, implica um esforço, um gasto de energia moral e física para produzir efeitos⁴⁶¹.

Nesse sentido, quando as associadas enunciavam as orações elas pretendiam ser ouvidas por Deus, ou seja, que Ele as tornasse realmente aquilo que pediam. O tom empregado na oração demonstrava que a associada estava pedindo a Deus a graça de ser pura e casta como Santa Rita e, sobretudo, obediente aos seus superiores, o que para a moça solteira englobariam quase todos de sua convivência. Elas deveriam obedecer às autoridades eclesiásticas, os pais, os mais velhos, homens e mulheres, enfim, para a moça solteira restava o silêncio.

Por outro lado, para as mulheres casadas, as qualidades evidenciadas na representação da Santa Rita consistiam naquelas que remetiam a sua vida de esposa e de mãe. A história do casamento de Santa Rita demonstrava a provação da mesma para superar os costumes violentos da família do marido. Mesmo com esta convivência tão próxima Santa Rita manteve-se fiel aos preceitos católicos.

... alcançai-me de Deus a graça de conservar o meu coração puro e limpo de todo pecado e de carregar com santa resignação a cruz de meu estado. Guardai como anjo do paraíso, ó terna advogada minha, a religião e a piedade dentro de minha casa e de minha família. Compadecei-vos do meu esposo e especialmente dos meus amados filhos.⁴⁶²

O casamento era comparado com a Via Crucis, ou seja, com a caminhada de Cristo até o Calvário carregando a sua cruz. Portanto, os sofrimentos e as dores provocadas pela convivência familiar deveriam ser aceitas como um fato irreversível e fatídico para as mulheres, como foi a crucificação para Jesus⁴⁶³.

⁴⁶⁰ ASSOCIAÇÃO, op. cit., p. 30-31.

⁴⁶¹ Ibidem, p. 142.

⁴⁶² Ibidem, p. 31-32.

⁴⁶³ Sobre a questão do sacrifício e o papel feminino trataremos mais adiante.

As mulheres casadas em sua oração pediam a proteção da padroeira para o seu lar e familiares, assim como em troca prometiam imitar as virtudes de casada de Santa Rita. Ou seja, as mulheres casadas prometiam ser anjos silenciosos e protetores dos familiares, armadas com a religião e a piedade.

Para as viúvas a representação de Santa Rita também permitia imitação, pois apesar da morte de seu marido e dos seus filhos, Rita continuou temente a Deus. A dor da perda não permitiu a Rita voltar-se contra Deus, pelo contrário, foi a partir de então que ela dedicou-se com mais afinco a Ele, tornando-se religiosa.

Em um momento ritualístico importante, da associação que era a entrada das mulheres como operárias na associação, se nota a distinção entre as associadas pelo seu estado. No artigo vinte e um do regulamento era indicado o distintivo da Associação Santa Rita que seria a medalha da padroeira acompanhada por uma fita em forma de laço. As cores variavam segundo o estado da associada, se fosse solteira a fita teria a cor branca, se fosse casada seria vermelha e se fosse viúva seria roxa. A largura da fita também era um indicativo da posição que a associada possuía entre seus pares, se fosse uma simples operária a fita seria estreita, enquanto que a fita seria larga se ela pertencesse a Diretoria⁴⁶⁴.

Após um período de experiência para as pretendentes a operárias da associação, havia a aceitação das mesmas que recebiam as fitas e as medalhas em cerimônia durante a missa anual dedicada à padroeira no dia 22 de maio. Na cerimônia ocorria a imposição das medalhas e uma série de perguntas era feita para formalizar a entrada da pretendente na associação. Assim como as perguntas eram predeterminadas, as respostas que a pretendente deveria dar também estavam contidas no manual.

Pelo juramento realizado pelas associadas no momento de ingresso na associação é perceptível o perfil esperado destas mulheres. Elas deveriam defender o catolicismo na sociedade, levando em consideração as suas forças, ou seja, respeitando os limites de sua própria “natureza” feminina e de sua idade, cumprindo rigorosamente as normas do regulamento. Essas mulheres poderiam atuar na sociedade em nome de Cristo, porém respeitando as orientações da Igreja em relação à ação feminina. Em outras palavras, elas deveriam atuar de maneira discreta e silenciosa para atender as necessidades dos pobres.

⁴⁶⁴ Ibidem, p. 25.

As associadas deveriam ser modelos de conduta ilibada no seio familiar e na sociedade. Esse tipo de comportamento poderia ser entendido como uma militância silenciosa em favor do catolicismo na sociedade. Sendo assim, o modelo de Santa Rita personificava as qualidades que eram esperadas das fiéis.

Esse manual foi utilizado pelas associadas nos primeiros anos da fundação da Associação e Oficinas de Caridade Santa Rita em Curitiba em 1958. Associação e Oficinas de Caridade Santa Rita foi fundada na cidade de Curitiba no dia 22 de março de 1958 nas dependências da casa de sua primeira presidente Edith de França Alves, na Rua Ébano Pereira, nº 348. A senhora Edith de França Alves tomou a iniciativa em fundar essa associação após tomar conhecimento da proposta e do funcionamento por intermédio de sua filha que conhecia as associadas da cidade de São Paulo.

A senhora Edith de França Alves que pertencia a uma família tradicional de Curitiba e morava na região central da cidade, após dedicar boa parte de sua vida à família⁴⁶⁵, decidiu estender esses cuidados para as crianças pobres. A primeira Oficina de Santa Rita de Curitiba estava agregada à sua sede em São Paulo, sendo assim, todo final de ano os relatórios com o balanço anual deveriam ser enviados à Sede, bem como as visitas das associadas de São Paulo eram freqüentes nas primeiras reuniões da Oficina de Curitiba⁴⁶⁶.

Além da direção da primeira Oficina estar agregada à sede de São Paulo, por sugestão do Arcebispo Metropolitano de Curitiba, Dom Manoel da Silveira D'Elboux, as associadas receberiam a direção espiritual do padre Lino Londero e estariam vinculadas à paróquia da Igreja Nossa Senhora do Rosário. Na ata de fundação da associação consta que foram adotados o manual e o regulamento provenientes de São Paulo e solicitados a sua impressão para a distribuição às associadas.

⁴⁶⁵ A senhora Edith França Alves casou duas vezes e não conseguiu ter filhos biológicos. Edith era prima de Romário Martins, historiador muito conhecido na cidade. Durante uma epidemia de escarlatina na cidade, a casa de Romário foi assolada pela enfermidade. Nesta ocasião, Edith ofereceu-se para tomar conta da filha mais nova de Romário que tinha nove meses de idade. A epidemia se foi, porém Edith continuou com a menina sobre os seus cuidados, tornando-se a sua mãe. E conseqüentemente as filhas de sua filha adotiva tornaram-se suas netas e participaram de forma efetiva dos trabalhos da associação desde a sua fundação até os dias atuais. LACERDA, Edith. Op. cit.

⁴⁶⁶ Na reunião de fundação compareceu a Sra. Olgaria Viana Rutigliano da Sede de São Paulo que solicitou que a ata da reunião fosse enviada para lá. ASSOCIAÇÃO E OFICINAS DE CARIDADE SANTA RITA DE CÁSSIA. REUNIÃO DA DIRETORIA. Curitiba. **Ata da reunião realizada no dia 22 mar. 1958.** Livro 1, p. 1 anverso.

Dessa forma, as associadas no início dos seus trabalhos estavam subordinadas a sede de São Paulo e as autoridades eclesiásticas locais. No mês de abril de 1958 a Oficina de Curitiba enviou a cópia da ata de fundação e uma carta afetuosa e de reconhecimento da autoridade da sede sobre a oficina nascente.

Esse quadro mudou na década de 1970, quando a Oficina de Curitiba conquistou a sua independência em relação à sede de São Paulo. Contudo, por ora iremos analisar os primeiros anos da associação que compreende o final de década de 1950 e a década de 1960.

Primeiramente, faz-se necessário alguns esclarecimentos sobre a forma de funcionamento da associação. As oficinas eram administradas a partir de uma diretoria composta por presidente, três vice-presidentes, duas secretárias, duas tesoureiras e três roupeiras⁴⁶⁷. Esta diretoria da oficina por sua vez estava subordinada a uma Diretoria Geral, composta por presidente, três vice-presidentes, três secretárias, três tesoureiras e uma coordenadora geral⁴⁶⁸.

A Diretoria Geral e da oficina era eleita entre as operárias. Todas as associadas eram denominadas operárias e participavam ativamente dos trabalhos de arrecadação, de costura e de atendimento aos pobres. É interessante observar a nomenclatura adotada pela associação desde a sua origem. As reuniões das associadas chamavam-se oficinas, o que confere uma significação modesta e coletiva, ao contrário dos termos empregados na Arquiconfraria das Mães Cristãs que conferiam um significado mais tradicional e imponente. O termo oficina denotaria um ambiente modesto de trabalho.

A palavra operária também denotaria um trabalho coletivo e anônimo das associadas, tal qual as abelhas e as formigas, que atuavam de forma coletiva e trabalhariam de maneira incansável. Assim sendo, essas operárias deveriam trabalhar coletivamente não esperando reconhecimentos individuais. Isto é

⁴⁶⁷ A roupeira era a operária designada para recolher os tecidos e realizar os cortes dos mesmos segundo os moldes e, posteriormente, distribuir entre as outras operárias durante a reunião. Na reunião seguinte, a roupeira verificava a produção de cada operária a partir do corte de tecido entregue na reunião anterior. Histórico. p. 10. MORO, Elinor. Op. cit.

⁴⁶⁸ A comunidade curitibana poderia participar de várias formas com a Oficina como sócias-contribuintes e sócios-benfeitores. As sócias-contribuintes não trabalhavam nas oficinas e tampouco recebiam a fita e a medalha, apenas pagavam de maneira contínua uma mensalidade para auxiliar nas despesas da associação. Os sócios-benfeitores participavam com doações que não necessariamente eram contínuas. MORO, Elinor. Op. cit.

perceptível na narrativa das entrevistas que em vários momentos relembram que seu trabalho caritativo é anônimo⁴⁶⁹.

A Oficina era a concretização da reunião das operárias na residência de sua presidente. Essa reunião tinha uma seqüência que deveria ser observada iniciando com orações à Santa Rita e acendendo uma vela para a padroeira. Logo após, a secretária realizava a leitura da ata da reunião anterior, seguida do recolhimento das mensalidades pela tesoureira para com este dinheiro adquirirem a matéria-prima para os seus trabalhos manuais; em seqüência a presidente dava os avisos e pediam-se orações às operárias enfermas ou falecidas, depois discutiam as idéias para angariar fundos para a associação, seguiam-se então a palestra de cunho espiritual e por fim servia-se um lanche.

Para a análise das atas da Associação e Oficinas de Caridade Santa Rita optou-se em dividi-las em dois períodos: o primeiro que inicia no ano de 1958 até 1970 que compreende o período de fundação e instalação da oficina do Rosário na cidade; o segundo que inicia em 1970 até 1980 que corresponde ao momento da criação das outras oficinas de Santa Rita em Curitiba.

Desde o início dos trabalhos da Oficina em Curitiba, as atas das reuniões não eram contínuas e tampouco detalhadas, em comparação com as das reuniões da Arquiconfraria das Mães Cristãs, por isso, poucos indícios puderam ser empregados para a análise. Contudo, até mesmo essa ausência de informações pode ser considerada como um indicativo da atuação dessas senhoras na associação e na sociedade.

Nas primeiras atas o padre diretor Lino Londero pedia que as associadas comparecessem na missa mensal em homenagem a Santa Rita que era realizada no dia 22 de cada mês⁴⁷⁰. No mês seguinte o padre Lino Londero advertia novamente as associadas a participarem das missas e da comunhão mensal em homenagem a Santa Rita, se não fosse possível na igreja Nossa Senhora do Rosário, que fosse em outra mais próxima⁴⁷¹. Poderíamos pensar que esta observação do padre seria uma forma de rebater as justificativas de algumas senhoras para faltarem à missa mensal, que por terem idade avançada e morarem

⁴⁶⁹ As duas entrevistadas repetiram a idéia de que seu trabalho na associação é anônimo.

⁴⁷⁰ ASSOCIAÇÃO E OFICINAS DE CARIDADE SANTA RITA DE CÂSSIA. REUNIÃO DA DIRETORIA. Curitiba. **Ata da reunião realizada no dia 22 ago. 1958.** Livro 1.

⁴⁷¹ ASSOCIAÇÃO E OFICINAS DE CARIDADE SANTA RITA DE CÂSSIA. REUNIÃO DA DIRETORIA. Curitiba. **Ata da reunião realizada no dia 22 set. 1958.** Livro 1.

mais distante da igreja do Rosário não podiam ir com a freqüência que desejavam à missa, porém, isso parece não ter convencido o padre.

Ele parecia não estar convencido, pois prosseguia em sua advertência, mencionando que a caridade não consistia apenas no ato de receber e distribuir doações, mas também e principalmente em receber Cristo⁴⁷², ou seja, praticar o sacramento da eucaristia. Poderíamos cogitar que esta insistência na freqüência da comunhão estava associada com o controle efetivo que os padres poderiam exercer sobre os fiéis. Como a consagração da hóstia fazia parte do monopólio do sagrado, o padre como agente produtor desse bem simbólico, que era a hóstia consagrada, tornava-se indispensável.

Nesse sentido, quando o padre diretor reforçava a importância da comunhão em comparação aos outros trabalhos realizados pelas operárias, desejava conferir maior importância a sua função, pois pelo que pudemos perceber nos trabalhos de doação o padre diretor, pelo regulamento, não poderia interferir. O que nos leva a pensar que desde o início dos trabalhos da associação Santa Rita as operárias demonstravam um grau de independência em relação à autoridade da Igreja.

As atas dos anos de 1958 a 1960 são escassas, não apresentam registros de vários meses, não se sabe se as reuniões não ocorreram ou não foram registradas pelas associadas. A partir do ano de 1961 as atas também não são constantes e são bem sucintas, apresentando apenas dados sobre as doações.

As palestras raramente eram mencionadas e, quando relatadas, na sua maior parte se referia à caridade. O trabalho caritativo era o foco principal das narrativas das reuniões e pelo que é mencionado nas atas percebe-se que era também a atividade primordial da associação, criando inclusive o sentido para a sua existência. Isto é perceptível na reunião do dia vinte e dois de junho de 1961, na qual a senhora Júlia Cavallim observou que o número de peças de roupas feitas diminuiu, o que não estava de acordo com as finalidades da associação, por isso solicitava que as operárias intensificassem os seus trabalhos⁴⁷³.

⁴⁷² ASSOCIAÇÃO E OFICINAS DE CARIDADE SANTA RITA DE CÁSSIA. REUNIÃO DA DIRETORIA. Curitiba. **Ata da reunião realizada no dia 22 set. 1958.** Livro 1.

⁴⁷³ ASSOCIAÇÃO E OFICINAS DE CARIDADE SANTA RITA DE CÁSSIA. REUNIÃO DA DIRETORIA. Curitiba. **Ata da reunião realizada no dia 22 jun. 1961.** Livro 1.

Nos livros de atas desse período muitas vezes encontrou-se apenas uma ata por ano para indicar o número de doações e as entidades⁴⁷⁴ que foram atendidas. Com o passar dos anos o foco de atendimento da associação ampliou-se, porque além de atender as crianças, as operárias passaram a ajudar entidades que cuidavam de idosos ou de incapacitados.

O segundo período de análise compreende de junho de 1970 a dezembro de 1980. Essa periodização se justifica pelo próprio desenvolvimento da Associação de Curitiba. No dia 22 de junho de 1970 a vice-presidente Edith Alice de Lacerda comunicou que a associação começaria uma nova fase, que pretendia impulsionar a associação com a criação de oficinas nos bairros.

Nos anos subseqüentes foram criadas mais dezessete oficinas⁴⁷⁵ na cidade, o que propiciou o desligamento da Oficina do Rosário da sede de São Paulo, instalando-se assim uma Diretoria Geral em Curitiba para administrar as vinte oficinas.

A criação das dezessete oficinas foi planejada pelas associadas da Oficina do Rosário que estimularam a entrada de novas associadas junto aos parentes, aos amigos e às paróquias. Esse planejamento atendia ao interesse das associadas do Rosário que desejavam autonomia. Por isso, essas associadas tiveram a preocupação em ativar as suas relações pessoais para garantir a proliferação de oficinas na cidade.

⁴⁷⁴ As entidades atendidas pelas operárias eram o Educandário Curitiba, a Creche de Dona Paula, o Albergue São João Batista, a Creche Nossa Senhora das Mercês, a Associação São Vicente de Paula, o Hospital da Recuperação, os asilos da Lapa, o Hospital Aduato Botelho, o Asilo Nossa Senhora da Luz, o Asilo Socorro dos Necessitados e o Albergue Espírita. É interessante perceber que esta última entidade apesar de não ser católica e, pelo contrário, estar atrelada ao espiritismo, também era atendida pela associação. Em entrevista a senhora Elinor comentou o impasse quando a associação foi procurada por uma entidade espírita. Diante da dificuldade de tomar a decisão se atenderiam ao pedido, as operárias foram buscar aconselhamento com o padre Albano Cavallim. O padre orientou as operárias a atenderem a entidade, pois a caridade não deveria distinguir o seu atendimento por causa da sua denominação religiosa. É interessante perceber o espírito ecumênico que se manifesta a partir de então na associação, pois além de aceitar atender entidades espíritas com o passar do tempo até a operária poderia professar o espiritismo, não se tornando impedimento para a sua participação na associação. In: MORO, Elinor. Op. cit.

⁴⁷⁵ Oficina Senhor Bom Jesus (22/07/1970), Oficina Nossa Senhora da Glória (27/08/1970), Oficina Nossa Senhora das Dores (22/09/1970), Oficina São Francisco de Assis (23/04/1971), Oficina Cristo Rei (01/06/1971), Oficina Santa Teresinha (22/06/1971), Oficina Santíssimo Sacramento (26/08/1971), Oficina Santo Antônio (22/11/1971), Oficina Santa Quitéria (1973), Oficina Nossa Senhora das Mercês (26/06/1974), Oficina Sant'Ana (26/06/1974), Oficina São Vicente (setembro de 1974), Oficina Santo Agostinho (16/04/1975), Oficina Nossa Senhora Menina (22/09/1976), Oficina Nossa Senhora dos Remédios (19/04/1977) e Oficina São Francisco de Paula (09/08/1979). ASSOCIAÇÃO E OFICINAS DE CARIDADE SANTA RITA DE CÁSSIA. Histórico (1958-2000). Curitiba: Mimeo, 2000. p. 20.

Essa autonomia foi conquistada quando o número de oficinas na cidade completou dez. Nesta ocasião foi escolhida a Diretoria Geral e o Conselho Fiscal e logo um novo regimento para a associação começou a ser discutido.

Uma das mudanças do regimento interno de 1975 foi a não diferenciação das fitas das operárias segundo o seu estado civil, ou seja, todas as operárias teriam a mesma fita da cor vermelha. Além disso, na década de 1970 percebe-se uma maior autonomia da associação em relação à autoridade eclesial. A partir de 1972 até 1982 a direção espiritual da associação passou a ser realizada por Zely Bertolli Braga⁴⁷⁶.

Nos novos estatutos da associação era visível a adaptação do antigo regulamento, porque ainda era mencionado que a pessoa encarregada pela orientação espiritual não poderia interferir na administração das oficinas. Por outro lado, a grande inovação ficou por conta da criação de um cargo a ser ocupado por uma operária para organizar as palestras e proferi-las: o cargo de orientadora espiritual⁴⁷⁷.

Deste modo, essa segunda fase da associação Santa Rita é um indicativo de que muitas vezes essas associações criadas no interior da Igreja sofreram mudanças consideráveis na década de 1970. A partir das leituras e das fontes é perceptível que conforme a Igreja Católica trilhou um novo caminho depois do Concílio Vaticano II, no sentido de criar uma relação mais horizontal entre o clero e os fiéis, abriu a possibilidade de novas experiências nessas associações.

Sendo assim, a documentação escrita da Associação Santa Rita nos permite pensar que as associadas atribuíam maior valor às atividades caritativas do que às palestras, minimizando a importância do padre diretor. Isto é observado nas atas, nas quais muitas vezes a palestra espiritual não era nem mencionada, porém o montante de doações sempre era citado.

Nesse sentido, as operárias de Curitiba demonstraram que podiam construir uma experiência que não se limitaria à proposta pela Igreja. Gradualmente elas conquistaram autonomia de ação e imprimiram uma nova significação para os seus trabalhos caritativos.

⁴⁷⁶ Ibidem, p. 27. Esta senhora era participante do Cursilho da Cristandade e neste período atendeu as necessidades espirituais das operárias.

⁴⁷⁷ ASSOCIAÇÃO e Oficinas de Caridade Santa Rita de Cássia: Estatutos Sociais, [197?]. p. 6.

As atividades de arrecadação de verbas para a confecção de roupas para doação variavam de acordo com a criatividade de cada oficina. Nos relatórios gerais são listadas as atividades que poderia ser a execução de bazares, festas, chás beneficentes, visitas para conseguir doações de empresas como automóveis, entre outras ações⁴⁷⁸.

Essas atividades caritativas movimentavam as senhoras durante todo mês, pois requeria o deslocamento das mesmas para a preparação dos eventos. Além disso, após a arrecadação das doações elas as entregavam às entidades assistidas pela associação⁴⁷⁹.

Outros indícios da autonomia conquistada por essas senhoras foi a expansão gradativa da associação para outras cidades distantes de Curitiba, como a fundação da Oficina Nossa Senhora do Amor, em Balneário Camboriú (SC) (1977) e da Oficina Santa Teresinha, em Foz de Iguaçu (PR) (1977)⁴⁸⁰.

No desenrolar da história da associação em Curitiba, é perceptível que com o passar dos anos as associadas se distanciassem da proposta de Madri e de Leão XIII. No Relatório Geral de 1979 a abertura era um texto escrito por Luzita Pedroso, da Sociedade Espírita Maria de Nazaré, de Rolândia, e nesse mesmo relatório o histórico da associação minimiza a ligação da associação com a Igreja Católica⁴⁸¹.

No entanto, pela análise apenas da documentação escrita seria prematuro afirmar o grau de autonomia que essas senhoras criaram em relação à Igreja Católica, por isso as entrevistas com as senhoras da Associação Santa Rita forneceram muitos indícios sobre a eficácia ou não do discurso normativo da Igreja.

4.4 A CARIDADE COMO BEM SIMBÓLICO: NARRATIVAS DAS EXPERIÊNCIAS NA ASSOCIAÇÃO E OFICINA DE CARIDADE SANTA RITA

O emprego da fonte oral neste capítulo não tem a intenção de preencher lacunas das fontes escritas. A fonte oral tem a finalidade de desvelar o significado que as mulheres conferiram ao seu trabalho nas associações analisadas. Portanto, a análise das entrevistas não tem por objetivo confirmar a pretensa veracidade da

⁴⁷⁸ Relatórios anuais de 1977, 1978, 1979.

⁴⁷⁹ Nos relatórios gerais a lista de entidades atendidas ocupava quatro páginas.

⁴⁸⁰ ASSOCIAÇÃO E OFICINAS DE CARIDADE SANTA RITA. Relatório Geral 1977. Curitiba: Mimeo, 1978. p. 10.

⁴⁸¹ ASSOCIAÇÃO E OFICINAS DE CARIDADE SANTA RITA. Relatório Geral 1977. Curitiba: Mimeo, 1980. p. 5.

documentação escrita pela comparação, mas entender como o trabalho na associação recebeu um significado diferente do pretendido pela Igreja.

As entrevistadas participaram e ainda participam da Associação de Oficinas de Caridade Santa Rita e tinham estreita ligação com a fundadora Edith França. Elionor e Edith são netas adotivas da senhora Edith França e por isso a sua participação recebeu por parte delas um significado peculiar, como se o trabalho para manter e para expandir a associação fosse uma missão familiar.

Ao mesmo tempo as netas de Dona Edith são as depositárias da memória da associação e por isso as entrevistas também cumprem esse papel. Assim sendo, as narrativas construídas pelas entrevistadas pretendem edificar uma imagem da sua avó e da associação.

Pela narração de ambas se percebe que a associação teve sua gênese na cidade com a ação da avó que convidou as amigas do Apostolado da Oração e as vizinhas da Rua Ébano Pereira para participarem da oficina de trabalho. A expansão da associação em Curitiba na década de 1970 também foi realizada por parentes ou pelas famílias próximas da família de Dona Edith França. Elinor menciona o fato da seguinte forma: “... Não havia diretoria geral [aqui] até a década de 70, não havia, era uma oficina só. Ela funcionava mais ou menos como um pouco uma coisa familiar e de amigas, amigas da rua Ébano [Pereira]. E ela sempre funcionou, a associação, as oficinas como a diretoria também funciona na residência”⁴⁸².

Durante as entrevistas era perceptível que as associadas de Santa Rita provinham de uma extração social privilegiada da sociedade curitibana, pois a maior parte residia no centro ou nos bairros nobres da cidade. Além disso, os maridos eram reconhecidos profissionais da cidade, exercendo atividades como a advocacia e a magistratura. Embora essas senhoras negarem a ligação com a esfera política, reconheciam que possuíam amigas e associadas que tinham parentes políticos. Além disso, a Associação Santa Rita é indicada por elas como um paradigma para a ação social da prefeitura da cidade, por isso a proximidade das primeiras-damas com a Associação.

⁴⁸² MORO, Elinor. Op. cit.

Sabe, têm pessoas assim casadas com políticos que são amigas da gente, que nós não temos vínculo político nenhum, e nem queremos. Por exemplo, agora um período eleitoral, não tomamos conhecimento e nem pode. É uma coisa que diz no estatuto, que não pode ter participação. Porque se a gente deixasse aberto, vamos dizer lá uma presidente ou uma operária tem um filho, tem um irmão, ela ia soltar um santinho deles em nossas oficinas. Então o que ficava? Virava o que? Não, então é proibido mesmo, agora se estas senhoras dos prefeitos e dos governadores querem nos visitar muito bem⁴⁸³.

A relação ambígua que as entrevistadas mantêm com a sua posição na sociedade curitibana é perceptível em vários momentos das entrevistas. Por um lado, elas enfatizam o seu papel anônimo e abnegado na associação e a não ligação com a política, por outro lado, em alguns momentos ressaltam a ligação de sua família e da associação com pessoas importantes da cidade, como as autoridades eclesiásticas, advogados e empresários de Curitiba.

Pode-se cogitar que esta relação ambígua se devia a uma intenção do *habitus* de classe de mostrar a isenção de interesse, o que acresceria importância em suas ações. Sendo assim, ao contrário dos políticos profissionais que possuíam um interesse pessoal na atividade pública, as associadas de Santa Rita não teriam interesse pessoal no trabalho dedicado aos pobres. Neste sentido, as associadas não queriam demonstrar que o seu trabalho de caridade podia capitalizar algo para elas.

O *habitus* é também construído no jogo social pela distinção em relação a outros grupos. Nessa perspectiva, o depoimento oral nos permite o acesso à memória individual que está intrinsecamente ligada à identidade. De acordo com Michael POLLAK o sentimento de identidade é construído a partir da demarcação do território do indivíduo que é engendrado por meio da oposição com os outros⁴⁸⁴.

Esse sentimento de identidade é observável nas entrevistas, sobretudo nos momentos em que as senhoras demarcam a diferença da associação Santa Rita em relação a outras associações de Curitiba, em relação à matriz de São Paulo e em relação aos grupos de indivíduos que a associação Santa Rita atendia.

Quanto às associações de senhoras que existiam em Curitiba até 1958, as entrevistadas ressaltam que elas se dedicavam apenas à oração e à piedade e não à ação.

⁴⁸³ LACERDA, Edith. Op. cit.

⁴⁸⁴ POLLAK, Michael. Memória e Identidade. **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, 1992. p. 204.

É que todas as outras associações de senhoras eram baseadas muito só na parte religiosa, na oração. Sabe não tinham uma ação. E a associação Santa Rita é baseada na ação. Na doação, ela começou com um movimento que todas se reuniam pra costurar ou fazer crochê ou tricô, enfim, ela começou pra atendimento de crianças. Assim ela foi durante algum tempo, não sei de precisar data⁴⁸⁵.

Como se verificou, isso não correspondia com a realidade, pois a Arquiconfraria das Mães Cristãs já realizava trabalho assistencial desde 1910 em Curitiba. De qualquer forma, o que salta aos olhos é o fato de que as entrevistadas criaram um significado de ineditismo da associação Santa Rita no trabalho caritativo em Curitiba, como um marco definidor da identidade deste grupo em relação a outros da cidade. Além da demarcação com as outras associações católicas da cidade, a Associação Santa Rita de Curitiba se distinguia da sua antiga matriz de São Paulo na narrativa das entrevistadas.

Pelo que foi mencionado no tópico anterior até a década de 1970 a Associação de Santa Rita pertencia ao grupo de oficinas da Diretoria Geral de São Paulo e por isso seguia o estatuto da associação de São Paulo e deveria enviar relatórios para lá. Quando a associação de Curitiba conseguiu aumentar o número de oficinas em Curitiba e, conseqüentemente, conquistou a sua independência em relação à associação de São Paulo, esse momento constituiu-se um importante passo para demarcar a identidade da associação de Curitiba.

É o que se percebe no depoimento da senhora Edith que foi uma das responsáveis pela emancipação da associação em relação à de São Paulo.

Eu então conversando com ela [Júlia Cavassin, presidente da oficina de Curitiba] falei que se elas achavam desta possibilidade. De a gente ter autenticidade no trabalho. A presidente enfim gostou e a minha avó que ficou como conselheira adorou a idéia, porque ela era assim uma pessoa que já tinha os seus oitenta poucos anos, mas que era muito pra frente. Qualquer coisa assim que a associação pudesse crescer ela já achava ótimo. Então nós começamos com este trabalho. E a gente visitava, começou até com a minha cunhada, tanto que eu tive em casa dela propus o assunto e tal. Ah eu vou reunir o meu pessoal, ela tinha um pessoal assim de oração, ela disse: eu vou ver se eles querem transformar em ação⁴⁸⁶.

Novamente há uma identificação da associação Santa Rita com a ação e não com o exercício da piedade apenas, além disso, é perceptível a intenção de Edith em mostrar que a independência em relação a São Paulo permitiria a oficina de Curitiba imprimir uma autenticidade ao seu trabalho.

⁴⁸⁵ LACERDA, Edith. Op. cit.

⁴⁸⁶ Idem.

Essa autenticidade foi materializada com um novo estatuto e com novas práticas relacionadas ao ritual da fita. Segundo o depoimento de Elinor “Participei da fundação porque minha avó fundou, Edith França Alves, era minha avó. E ela foi quem fundou a associação, e trouxe a associação de São Paulo, bem como nos moldes e nos estatutos como eles [em São Paulo] e, que nós usamos por dez anos, até fazermos o nosso”⁴⁸⁷.

Elinor observa que o estatuto de São Paulo, por ser mais antigo, ainda expressava idéias morais rígidas que poderiam virar anedotas, o que foi colocado em desuso pelas associadas de Curitiba.

Os estatutos. E agora tem um mais atualizado do que este. Tinha um que nós choramos de dar risada. Este que veio de São Paulo, só senhoras poderão fazer parte da associação de Santa Rita, apenas senhoras de bons costumes. É de chorar de dar risada. Então as senhoras de mau costume tem que ficar trancada em casa, só pros bonitos. É como esta história da igreja que eu digo que não podem⁴⁸⁸.

Outro aspecto que foi modificado pelas associadas de Curitiba em relação a São Paulo foi a cor da fita. Em São Paulo, a cor branca denotava a virgindade esperada das moças católicas e o roxo a cor empregada nos funerais, como se as associadas viúvas tivessem morrido com o marido. Sobre isso Edith expressa a opinião sobre as mudanças ocorridas na cor da fita com a independência em relação a São Paulo.

Porque em São Paulo ela é assim: nós achamos, foi outra coisa que nós modificamos. Em São Paulo é assim, as senhoras viúvas usam a fita roxa e medalha da santa, as solteiras usam uma fita branca com a medalha e as casadas a fita vermelha. Nós padronizamos em Curitiba, porque nós achamos, às vezes uma pessoa está solteira e já está com 50 anos, então ela ficar com a fitinha branca ela vai ficar até constrangida. E a outra que muda da fita vermelha pra roxa quando ficou viúva é uma coisa que maltrata. Nós achamos melhor padronizar a fita, fita vermelha pra criança, pra velho, pra quem foi⁴⁸⁹.

Pelos dois episódios narrados nas entrevistas percebe-se que o rigor moral empregado em São Paulo, na associação de Curitiba foi abrandado e tornou-se inclusive motivo de gracejo. Uma das questões interessantes na narrativa das entrevistadas é o grau de independência que a moralidade das associadas adquiriu em relação às normas morais da Igreja Católica. É perceptível que as entrevistadas

⁴⁸⁷ MORO, Elinor. Op. cit.

⁴⁸⁸ Idem.

⁴⁸⁹ LACERDA, Edith. Op. cit.

dividiavam de maneira significativa o que seria da esfera do privado e o que seria da esfera da Igreja.

O estado civil das pessoas seria de responsabilidade apenas dos indivíduos, assim como a escolha da denominação religiosa. Segundo a compreensão das associadas, a Igreja não poderia intervir nessas questões de foro íntimo.

Hoje em dia não queremos nem saber que o que importa é que trabalhe. O que importa é a produção. [o fato de algumas operárias serem divorciadas] Tem tudo. Basta que ela seja bem intencionada, que ela trabalhe com amor o que, que o trabalho dela seja feito com amor não importa a condição social dela. Para nós não tem a menor diferença. Porque as vezes tem pessoas casadas, e bem casadas, que tem um procedimento muito pior do que uma desquitada, não quer dizer por isso ela vai ser posta de lado. Não tem nada a ver⁴⁹⁰.

Porém, ao ser questionada sobre como as divorciadas eram tratadas na década de 1970, a entrevistada mudou de assunto bruscamente, o que denota que o assunto a incomoda, provavelmente porque deva ter lembrado de uma situação constrangedora. A outra entrevistada teceu críticas em relação ao rigor atual da Igreja em relação à moral dos fiéis.

Veja eu acho, não é que eu acho, isso aí que eu vou entrar é um terreno minado, mas a Igreja, a Igreja (pausa demonstrando cautela) através dos sacerdotes, eles servem, eles nos servem, eles estão aí para nos servir, eles são servidores de Cristo, agora (hummm). A Igreja com o tempo foi se tornando mais fria do que era, menos coração e mais fria, se você não for casada seu filho não pode ser batizado, se você for divorciada você não pode comungar, isso tudo não tá fazendo bem pra igreja, se a pessoa for buscar alguma coisa na igreja, uma comida eles sempre mandam buscar em outro lugar, a igreja tem que ter comida, eu sempre que fui presidente da minha oficina, para esta igrejainha do Rosário, cuidei para que jamais faltasse [alimento]⁴⁹¹.

Pierre BOURDIEU, ao tratar da dissolução do sagrado na contemporaneidade, observa que os clérigos sentem-se ameaçados pelos agentes concorrentes na salvação do corpo e da alma. Portanto, a partir do momento que áreas do conhecimento como a psicanálise e a psicologia assumiram a função de cuidar da “alma” dos indivíduos, houve uma ruptura no monopólio que os agentes religiosos possuíam. Isso é visível pelo número crescente de padres que se tornaram terapeutas ou psicanalistas⁴⁹².

Elinor observou que a associação de São Paulo era mais ligada à Igreja Católica, “... agora sim, São Paulo é mais ligada [com a igreja e com Madri, ou

⁴⁹⁰ Idem.

⁴⁹¹ MORO, Elinor. Op. cit.

⁴⁹² BOURDIEU, Pierre. **Coisas Ditas ...**, p. 121.

tradição] do que nós, porque elas têm uma sede de igreja e padres agostinianos que trabalham só para elas. Eu fui na igreja e fiquei maravilhada, cada vitro [sic] descreve um tempo da associação, sabe?”⁴⁹³

As entrevistadas gostam de frisar que a Associação de Santa Rita de Curitiba não tinha ligação com a Igreja, pelo contrário, o seu trabalho era imbuído do espírito ecumênico, que poderia ter tido a sua origem com a expansão da associação segundo a ótica de uma das entrevistadas⁴⁹⁴.

Não, na nossa não tem nem de idade e nem de religião. Pode trabalhar de todas as religiões, como o nosso trabalho também que tem denominação de santos, enfim a padroeira Santa Rita e as oficinas têm denominação de santos, mas o nosso trabalho é ecumênico. Aonde tiver necessidade não se olha crença. Temos presidentes de oficinas que são espíritas. Elas são presidentes de oficinas, diga-se de passagem, que os espíritas trabalham maravilhosamente bem. Eles têm assim uma noção de responsabilidade no que fazem que nós que não somos espíritas admiramos muito⁴⁹⁵.

Pela narrativa das entrevistadas parece que a ligação com a Igreja se restringe a alguns momentos ligados a comemorações, como o dia das mães, dos pais, das crianças e o Natal, assim como a missa anual de Santa Rita realizada no mês de maio. É interesse observar que nas primeiras atas eram indicadas missas mensais, porém já havia indícios de que as associadas não apareciam com frequência, devido às advertências freqüentes das presidentes a esse fato.

De qualquer forma, uma das permanências em relação à Igreja é a cerimônia de entrega das medalhas de Santa Rita.

Então, colocam aqui [a medalha] nesta fita, que é a coisa mais importante que existe pra nós, que nós ganhamos indulgências quando nós trabalhamos com ela, até fiquei pensando será que coloco a minha fita para ganhar indulgência enquanto faço esta entrevista (risadas). Aí então, nesta missa, nós somos muito ligadas à igreja, nesta missa que congrega todas as oficinas, todas as novas recebem logo antes da benção final, elas recebem numa cerimônia muito bonita, elas recebem, elas são chamadas pelo nome pela presidente geral, e a presidente da oficina já está lá na frente esperando, aí coloca no peito dela, assim ela torna-se uma operária de Santa Rita...⁴⁹⁶

Neste momento ritual a entrevistada encontra a ligação com a Igreja, apenas neste momento. Segundo Pierre BOURDIEU os rituais são lógicos até o momento em que isso possa comprometer a sua praticidade. Ou seja, o ritual é bom para a

⁴⁹³ MORO, Elinor. Op. cit.

⁴⁹⁴ LACERDA, Edith. Op. cit.

⁴⁹⁵ Idem.

⁴⁹⁶ MORO, Elinor. Op. cit.

prática, necessário e suficiente para a prática⁴⁹⁷. Portanto, o ritual é produto do uso de taxionomias práticas. Porém, o que torna o ritual eficaz é o *habitus* do grupo e não necessariamente a regra.

Pierre BOURDIEU diferencia regra da regularidade. O *habitus* se manifesta a partir de regularidades, porém não é mera execução das normas. No *habitus* existe uma disposição para criar condutas regradas e regulares, independente das normas⁴⁹⁸. Nesse sentido, poderíamos pensar que o fato das entrevistadas fazerem uma adoção parcial das normas da Igreja estaria ligada ao seu *habitus* de classe, que teria conferido à vida privada maior autonomia em relação à moral prescrita pela Igreja.

De qualquer forma, alguns indícios de religiosidade permaneceriam nos momentos ritualísticos. O ritual da fita teria uma função prática como um momento de passagem de pretendentes a operárias. Após um período de experiência, de mais ou menos seis meses, a pretendente decidia se gostou das atividades da associação e na cerimônia de maio recebia a fita. O que determina se ela receberá a fita era a produção nas oficinas, ou seja, as outras participantes da associação que não recebem a fita não precisam trabalhar, porém não recebem as indulgências conferidas por Leão XIII pelo uso da fita⁴⁹⁹.

Assim sendo, a permanência do ritual da fita tem estreita ligação com o ritual de entrada na associação e, talvez por isso, seja um dos elementos religiosos que persistem até hoje. Sobre o modelo de virtude de Santa Rita ressaltado no Manual, encontra-se disparidade entre as entrevistadas, porque Elinor considera a padroeira como modelo de caridade⁵⁰⁰ e Edith encontra dificuldade em citar uma virtude da santa que possa estar ligada ao trabalho da associação, lembrando apenas que às vezes a santa é evocada quando as associadas têm alguma dificuldade⁵⁰¹.

Isso é perceptível na forma que as duas entrevistadas expressam o papel da devoção à padroeira pelas associadas. Elinor enfatiza a figura de Santa Rita como modelo para as associadas, enquanto Edith minimiza a importância da representação de Santa Rita tratando-a com mera curiosidade. Como se percebe nestas passagens das narrativas:

⁴⁹⁷ BOURDIEU, Pierre. **Coisas Ditas** ..., p. 84.

⁴⁹⁸ Idem.

⁴⁹⁹ MORO, Elinor. Op. cit. LACERDA, Edith. Op. cit.

⁵⁰⁰ MORO, Elinor. Op. cit.

⁵⁰¹ LACERDA, Edith. Op. cit.

As operárias são devotas de Santa Rita. Você não pode, você não acha uma operária que não seja devota, que não confie em Santa Rita. (...) Elas têm uma devoção, todas elas. Nós temos uma devoção a Santa Rita. [o exemplo de Santa Rita inspira o trabalho das associadas, no sentido da caridade?] Eu acho que sim, porque veja não teve um padre que não contasse a história. Frei Miguel era uma pessoa do outro lado, então era uma pessoa fantástica que trabalhava com os pobres, ele deixou três creches na Cidade Industrial, então ele foi prisioneiro de guerra e tudo isso. Ele contava os exemplos de Santa Rita, porque o interessante de Cássia, é que a igreja não é rodeada por uma cidade, ela é rodeada por um hospital,⁵⁰² uma creche, um orfanato, sabe? Então a vida de Santa Rita foi dedicada aos pobres⁵⁰².

Não necessariamente a parte religiosa, mas quando uma pessoa entra para trabalhar conosco geralmente fica conhecendo a vida da santa, e devagarinho ela vai tomando interesse, assim vai ficando devota. Isso é uma coisa natural que acontece. Geralmente, até pessoas de outras religiões. Elas querem saber da vida da santa usam a medalha e tudo. Sabe, desperta a devoção. E a vida da santa foi tumultuada pra época, então foi uma coisa louca. Então geralmente querem que vá contar a vida dela...⁵⁰³

O manual empregado pelas associadas entre 1958 e 1972 era aquele que insistia na representação de Santa Rita como modelo de comportamento, aliás, pelo manual era mais importante a conduta moral do que o trabalho caritativo e a atuação do padre diretor era decisiva para garantir isso.

As entrevistas demonstraram que os aspectos morais foram amenizados e em contrapartida a caridade em todo momento era ressaltada. Isso já era perceptível nas atas que dedicavam maior tempo para a descrição das doações do que as palestras espirituais. Assim como os relatórios que enumeravam primeiro as doações e por último citavam apenas os temas das palestras.

Nesse sentido, para essas senhoras a caridade se configura como o maior bem simbólico de salvação, mais do que a conduta moral. Pode-se cogitar que a caridade como bem da salvação seria mais vantajoso no jogo social para adquirir uma distinção, do que o rigor moral.

Numa sociedade na qual as relações não são mais duradouras e os padrões morais se tornaram mais flexíveis, e que por outro lado, demanda mais atividades filantrópicas devido ao crescimento de número de pessoas excluídas da sociedade, a caridade possui um valor maior do que a contenção sexual e o rigor moral.

Na economia dos bens simbólicos a caridade para estas senhoras teria um capital cultural que lhes conferiria uma distinção em relação às demais pessoas.

⁵⁰² MORO, Elinor. Op. cit.

⁵⁰³ LACERDA, Edith. Op. cit.

Embora elas afirmarem que agem de maneira anônima, pode-se pensar que isso seria um processo de denegação⁵⁰⁴.

Isso nós seguimos desde Madri. [por que será?] Oficina de trabalho. Elas se reuniam pra trabalhar e denominavam a oficina de trabalho, pra ser uma coisa talvez bem humilde. E é uma coisa que a gente continua até hoje, com este sentido de humildade, porque você não deve ter visto em lugar nenhum, num jornal, nada, o nosso trabalho. Ele é muito quietinho mesmo⁵⁰⁵.

Então não é, como padre Alfonso dizia, a associação Santa Rita ela não é, não está no chão, tá muito mais pro alto, porque ela é sobretudo no sentido vertical, nada é feito pra nós ou por nós, pra que a gente apareça ou outra coisa. Ela é feita pra Deus. E quem entrar sabe disso. Quem quiser sair no jornal sai já da associação, porque não vai agüentar, que o serviço é brabo⁵⁰⁶.

Pelas narrativas acima se percebe o grau de distinção que a prática da caridade confere as essas senhoras, porque as “interesseiras” que querem aparecer no jornal, logo abandonam o duro trabalho realizado por elas. Por conseguinte, o trabalho caritativo anônimo teria maior valor do que aquele que é divulgado em benefício próprio.

Em outro momento quando questionada sobre as mudanças da Igreja nas décadas de 1960 e 1970 e como isso poderia ter influenciado o trabalho da associação a entrevistada respondeu:

Nenhuma, nenhuma. Nós não fazemos por causa de Puebla, nós não fazemos por causa de Medellín, nós não fazemos por causa de Vaticano, nem nada, nós fazemos porque alguém fundou em Madri uma coisa a ser seguida. Então mesmo que eu não fosse católica, que eu sou, mesmo que eu não fosse, eu queria ser de Santa Rita (associação). Eu acredito 50 anos depois que a Santa Rita faz o bem, que a associação Santa Rita faz o bem, que ela mata a fome, ela põe comida no prato, eu já vi que põe, e não deixa faltar esta comida, está atenta. E que a criança não sai mais em jornal como saía antes da Santa Rita. O bebezinho saía em jornal da maternidade enrolado, ele sai dignamente com o enxoval da Santa Rita, como se fosse o enxoval feito para os nossos netos, igualzinho⁵⁰⁷.

Pela narrativa é observável que o que importa para essas senhoras não é a ligação da associação com a Igreja, mas o trabalho caritativo. Mesmo quando falam sobre os representantes do sagrado da Igreja, apenas os padres que exercem uma

⁵⁰⁴ O conceito de denegação que Pierre BOURDIEU desenvolve está ligado ao mercado de arte, no qual o artista e o *marchand* negam o valor monetário da obra de arte, apesar dela ter este valor, para com isso, valorizar ainda mais a obra de arte. Poderíamos pensar que a caridade, como bem simbólico, teria este aspecto de denegação, pois ao negarem a notoriedade dos seus atos, as associadas poderiam estar valorizando ainda mais o seu ato. In: BOURDIEU, Pierre. **A produção da crença**: contribuição para uma economia dos bens simbólicos. 3 ed. Porto Alegre: Zouk, 2006. p. 21.

⁵⁰⁵ LACERDA, Edith. Op.cit.

⁵⁰⁶ MORO, Elinor. Op. cit.

⁵⁰⁷ Idem.

ação de atendimento ao pobre são reconhecidos, no mais são indicados como meros assessores esporádicos das associadas. Segundo Edith “... como lhe disse se tínhamos alguma dúvida consultamos o nosso padre, mas nada assim que mexa com a gente. Como só é assistencial. O importante é atender mais gente necessitada, porque tem bastante. Não é brinquedo...”⁵⁰⁸

O Frei Miguel na igreja dele, ele guardava as coisas [comida] junto do armário de hóstia, sabe? Isto é igreja pra mim, Frei Miguel era igreja pra mim, porque ele chegava: Frei Miguel o senhor está sem geladeira. Ele: Não faz mal. Nós: Mas faz muita falta. Fizemos uma feira de santa Rita e compramos uma geladeira para Frei Miguel quando chegamos lá, Frei Miguel o senhor está sem geladeira de novo. Passaram aqui uns pobrezinhos aqui na semana passada e dei a minha geladeira pra eles. Então Frei Miguel é igreja pra mim. Isto é igreja pra mim, este gesto, esta obediência a Santa Rita, a aceitação da dor, que ela teve durante muito tempo...⁵⁰⁹

Deste modo, o bem da salvação da caridade também era um elemento de distinção dos membros do clero pela ótica das associadas. E quando indagada sobre porque as mulheres procuravam e procuram ingressar na associação Santa Rita, dona Edith afirmou ser mais pelo trabalho que esta associação realiza junto aos desfavorecidos do que a devoção à santa e à Igreja.

Esta tese parte do pressuposto de que a caridade se configura em um objeto simbólico que proporciona ao seu cedente prestígio porque não se trata apenas de objetos materiais doados pelas mulheres, mas objetos que representam um pacto com Deus⁵¹⁰.

O uso da fita com medalha estava estreitamente ligado com a idéia da concessão do Papa Leão XIII de indulgências, ou seja, de vantagens simbólicas e sagradas em relação à remissão dos pecados. Sendo assim, a caridade realizada pelas senhoras se configurava como objeto de troca simbólica para conseguir a eliminação dos pecados e, conseqüentemente, a purificação das senhoras.

Por outro lado, além de conferir a possibilidade de redimir-se perante Deus, os objetos concedidos poderiam criar uma relação assimétrica entre o cedente e o

⁵⁰⁸ LACERDA, Edith. Op. cit.

⁵⁰⁹ MORO, Elinor. Op. cit.

⁵¹⁰ Poderíamos pensar a caridade como um bem simbólico relacionado com a idéia de dádiva defendida por Marcel Mauss e aprimorada por Claude Lévi-Strauss, ou seja, como o estabelecimento de trocas de objetos ou de pessoas com a finalidade de promover uma relação entre os grupos e os indivíduos. As trocas não seriam meras relações materiais, mas também comportariam elementos simbólicos que regulariam as relações entre os grupos e os indivíduos. Porém, há diferença entre os objetos trocados, eles podem ser alienáveis permitindo a troca com qualquer outro objeto, ou eles podem conter uma importância simbólica que confere ao seu portador prestígio. LANNA, Marcos. Nota sobre Marcel Mauss e o ensaio sobre a dádiva. **Revista Sociologia e Política**. Curitiba, n. 14, p. 173-194, jun. 2000.

que recebe, tornando este último devedor do primeiro, conferindo, assim, um prestígio ao cedente.

Portanto, a caridade quando realizada dentro do sistema do sagrado, ou seja, entendida como uma forma de redimir os pecados, não é mera doação, ou ato de dar. Adquire uma importância no campo do sagrado, conferindo ao cedente uma gratificação diante de Deus.

Ao mesmo tempo, é importante lembrar que a caridade há muito tempo era um território reconhecidamente feminino, porque as atividades do cuidado com o outro estavam muito associadas ao papel materno. Muitos estudos comprovam a pertinência do estudo sobre a ação feminina na caridade.

Maria Lúcia MOTT ao tratar da participação feminina na filantropia, nas primeiras décadas do século XX, observa que a abordagem dos estudos feministas minimiza a importância das atividades desenvolvidas pelas mulheres das classes abastadas como uma estratégia dessas senhoras para atender a uma simples necessidade de projeção social dos seus esposos, assim como os papéis desempenhados por essas senhoras reforçavam os papéis tradicionais femininos como o de mãe⁵¹¹.

Muitos estudos demonstram que o papel feminino na caridade estava associado à concepção da natureza feminina e da maternidade; que este atributo natural feminino poderia transpor os limites do lar para estender estes cuidados para a sociedade⁵¹².

Em estudo anterior foi demonstrado que a representação mariana trazia em seu bojo a proposta de que as mulheres poderiam exercer no meio público a maternidade espiritual ao cuidar dos pobres, dos doentes e das crianças⁵¹³. Nesse sentido, o exercício da caridade cabia como uma luva às mulheres católicas, pois além de conseguirem redimir os seus pecados e se sentirem gratificadas por isso, o atendimento às necessidades dos pobres se configurava como uma atividade eminentemente feminina.

⁵¹¹ MOTT, Maria Lúcia. Maternalismo, políticas públicas e benemerência no Brasil (1930-1945). **Cadernos Pagu**, Campinas, 16, p. 199-234, 2001. p. 201.

⁵¹² GIORGIO, Michela de. O modelo católico. In: PERROT, Michele (org.). **História das Mulheres: o século XX**. Porto: Edições Afrontamentos, 1991. p. 199-237. GUARIZA, Nadia Maria. **As Guardiãs do lar: a valorização materna no discurso ultramontano**. Curitiba, 2003, p. 148. Dissertação (Mestrado em História), Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes. UFPR. LEITE, M.M. S.B.. Educação, Cultura e Lazer das Mulheres de Elite em Salvador. (1890-1930). Salvador, 1997. Dissertação de Mestrado em História/UFBA.

⁵¹³ GUARIZA, Nadia. Op. cit.

Portanto, a “coincidência” entre o enunciado e a prática social pode ser eficiente para confirmar alguns discursos de dominação⁵¹⁴. Em outras palavras, a prática da caridade aos pobres confirmaria a natureza de doação e de dedicação ao outro das mulheres, dando a impressão de que esta atribuição fosse natural a elas.

É interessante perceber que, não obstante essas senhoras afirmarem que a associação Santa Rita não tenha nenhuma ligação com a Igreja Católica, a sua concepção de caridade está estreitamente ligada à moralidade católica. Tanto no caso da Arquiconfraria das Mães Cristãs quanto na Associação Santa Rita nota-se a incorporação dos preceitos morais católicos em relação aos sacramentos e ao comportamento prescrito às mulheres. Apesar disso, à medida que a Igreja Católica restringiu a sua esfera de atuação na sociedade durante o século XX com a dissolução do sagrado, como menciona Pierre BOURDIEU⁵¹⁵, a importância que as senhoras depositavam nos padres foi minimizada, porém os preceitos morais católicos estão no pano de fundo das suas ações.

⁵¹⁴ BOURDIEU, Pierre. **A dominação** ..., p. 50-52.

⁵¹⁵ BOURDIEU, Pierre. **Coisas Ditas** ..., p. 121.

5 MINISTÉRIOS E PAPÉIS DE GÊNERO NAS COMUNIDADES ECLESIAIS DE BASE

... Na medida em que a grande Igreja se abre às camadas populares, estas entram com tudo o que são e têm para dentro da Igreja, conferindo-lhe uma característica própria. E a grande Igreja não pode renunciar a se fazer popular se quiser, efetivamente, evangelizar o povo dos pobres que constituem as grandes maiorias de nosso país. Caso contrário, o povo cristão fica reduzido a uma massa de fregueses sem maior participação da própria Igreja⁵¹⁶.

Abraão é todo aquele que, em nome da sua fé em Deus e por causa do seu amor à vida, se levanta contra uma situação de injustiça e de maldição, criada pelos homens, e que, para mudar esta situação, está disposto a abandonar tudo, a trocar o certo pelo incerto, o seguro pelo inseguro, o conhecido pelo desconhecido, o presente pelo futuro!⁵¹⁷

A partir das novas propostas de evangelização oriundas do Concílio Vaticano II, das Conferências Episcopais latino-americanas de Medellín (1968) e de Puebla (1979), as experiências dos leigos modificaram-se consideravelmente nas últimas décadas do século XX. As associações de cunho tradicional como o Apostolado da Oração e as Congregações Marianas sofreram transformações para se adequar a estas novas diretrizes da Igreja, ou tenderam a desaparecer se fundido com outras.

Por outro lado, as novas diretrizes da Igreja nesse período permitiram a emergência de experiências mais horizontais entre clero e os fiéis. Entre essas experiências pode-se citar o emprego da língua nacional na celebração da missa e as comunidades eclesiais de base.

Evidentemente esses dois exemplos representariam modificações nas relações entre o clero e os fiéis, no entanto, em níveis diferentes, porque no caso da mudança do rito da missa⁵¹⁸ houve o abandono do modelo no qual o padre realizava a maior parte da celebração de costas para os fiéis e falando em latim, criando um distanciamento entre o sagrado/clero e o profano/fiel. Após as mudanças conciliares os padres passaram a realizar a missa voltando-se aos fiéis e na língua nacional, tornando-a mais compreensível.

Além disso, o acesso e o estudo sistemático da Bíblia permitiram aos leigos uma interação maior em momentos como a missa e a catequese. Dessa forma, o

⁵¹⁶ BOFF, Leonardo. **E a Igreja se faz povo**: Ecclesiogênese: a Igreja que nasce da fé do povo. Petrópolis: Vozes, 1986. p. 72.

⁵¹⁷ MESTERS, Carlos. **Abraão e Sara**. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 1986. p. 21

⁵¹⁸ FRANCO, Irinéia, op. cit. Segundo Irinéia Franco as mudanças do Vaticano para superar os limites do ultramontanismo foram: a realização dos ritos religiosos (missa, culto, sacramentos) na língua vernácula, não mais em latim, a liberação do uso do hábito para os religiosos e a adaptação da Igreja à realidade local. p. 3.

que antes era monopólio dos membros do clero, como a catequese, passou a ser exercido por leigos, sobretudo as mulheres.

Apesar dessas mudanças na evangelização mais tradicional, os fiéis ainda permaneceram numa posição mais passiva se comparada ao papel dos padres. Por isso, sem dúvida a prática de evangelização que possibilitou uma maior autonomia dos fiéis em relação ao clero foi a comunidade eclesial de base.

As comunidades eclesiais de base no conjunto da proposta de evangelização pós-conciliar representaram um passo em direção à tentativa de trazer o povo pobre para a prática do catolicismo de uma forma menos hierarquizada. Neste sentido, os leigos passaram a assumir ministérios cada vez mais amplos e autônomos nas comunidades e o papel dos religiosos se modificou como mediadores e animadores da fé e da libertação do povo.

Mas será que as propostas desses religiosos para as comunidades eclesiais de base alteraram os papéis desempenhados pelas mulheres no catolicismo e, em que medida permitiu a elas refletir sobre o espaço conferido às mulheres na Igreja e na sociedade?

O objetivo deste capítulo é analisar o significado que mulheres participantes das comunidades eclesiais de base nas décadas de 1960 e 1970 conferiram à sua prática e como isso pode ter influenciado a sua percepção sobre o que é ser mulher.

Para tanto, são analisadas entrevistas fornecidas por mulheres integrantes das CEBs. A opção pela fonte oral se deveu não apenas pela escassez de fontes escritas, que no caso das CEBs é realmente um problema para a pesquisa desta tese. No levantamento de fontes, pouco material escrito foi encontrado, apenas alguns relatórios dos Grupos de Reflexão das Comunidades dos anos de 1978 e 1979. Em contato com algumas religiosas que participaram das comunidades na região da Vila São Pedro Apóstolo, em Curitiba, chegou ao nosso conhecimento que o material utilizado nos cursos de preparação de animadores foi destruído.

Nesse sentido, pelo caráter espontâneo e pouco diretivo dos religiosos na condução das comunidades, não foi possível o acesso à documentação escrita. Mas não é apenas por esta dificuldade que se optou pela fonte oral neste capítulo. O emprego da fonte oral se justifica por ela permitir ao historiador acessar algumas informações que com as fontes escritas convencionais não são possíveis, como a subjetividade das participantes das CEBs.

Pelas fontes escritas redigidas pelos religiosos pode-se ter a percepção apenas do centro irradiador da Teologia da Libertação, enquanto que a entrevista pode fornecer ao historiador a visão do receptor desse discurso. Sobretudo no caso das mulheres leigas, que além de ocuparem a margem da instituição por não serem portadoras dos bens de salvação, elas eram sempre consideradas coadjuvantes nas funções religiosas na Igreja Católica por causa do seu gênero.

Nesse caso, ouvir estas mulheres é acessar o seu ponto de vista sobre o papel atribuído a elas pelo centro e, ao mesmo tempo, a fonte oral oferece um farto material de análise para entender a dinâmica de construção das subjetividades femininas.

O grupo de mulheres entrevistadas foi escolhido entre participantes das comunidades eclesiais de base de Curitiba na Vila São Pedro Apóstolo. As primeiras comunidades eclesiais de base em Curitiba foram criadas nessa região a partir de 1968, pela Cúria Metropolitana, sob a responsabilidade do padre Miguelangelo Romero⁵¹⁹.

Sendo assim, a delimitação temporal e espacial na escolha das entrevistadas procurou respeitar as várias fases de desenvolvimento das comunidades na região. Desse modo, selecionamos mulheres que participaram dos primeiros anos das comunidades, no final da década de 1960, e da metade da década de 1970, quando as comunidades proliferaram na região, formando dois setores: São Pedro e Carmelo. E assim, entrevistamos participantes de várias comunidades para contarmos com um grupo o mais abrangente possível.

Foram entrevistadas seis mulheres com idades que variam entre 61 a 80 anos. Elas ainda são participantes ativas das comunidades e desempenham vários tipos de ministérios. Por isso se acredita que esse grupo de mulheres permite analisar o significado que elas atribuíram ao exercício de ministérios nas comunidades, bem como a visão delas sobre o papel feminino na Igreja e na sociedade.

⁵¹⁹ FERREIRA, Salvina Maria. **Constituição da identidade das CEBs em Curitiba**. Monografia de graduação em Ciências Sociais. Curitiba Do Setor de Ciências Humanas , Letras e Artes, 1996. UFPR. p. 28.

5.1 AS CEBs: A SUA EMERGÊNCIA NO BRASIL E A SUA HISTÓRIA EM CURITIBA, 1960-1980

Sobre a origem das CEBs existem controvérsias. Alguns estudiosos creditam o seu aparecimento ao próprio desenvolvimento das comunidades a partir dos estudos bíblicos⁵²⁰, outros relacionam a sua gênese à conjunção do movimento leigo já existente na década de 1950 e às mudanças promovidas após o Concílio Vaticano II⁵²¹. Esta tese compartilha da perspectiva da segunda visão, porque acredita que é a mais condizente com as evidências encontradas nas entrevistas realizadas. Embora as entrevistadas possuam uma experiência anterior às comunidades nos estudos bíblicos promovidos a partir das mudanças do Concílio Vaticano II, não se pode descartar o papel que os religiosos partidários dessa nova forma de Igreja tiveram sobre o desenvolvimento das CEBs, bem como das idéias da Teologia da Libertação.

Segundo Frei Betto, as primeiras CEBs foram criadas por volta de 1960 em duas paróquias: em Nísia Floresta, na arquidiocese de Natal e em Volta Redonda (MG). O autor expõe uma definição de comunidade eclesial de base muito repetida entre as participantes das comunidades. O termo comunidade estaria associado ao entendimento de que as pessoas ali reunidas estariam em comum-união compartilhando dos mesmos anseios de libertação. O eclesial era empregado por se tratar de uma comunidade de fé. E por fim, a denominação de base se devia aos seus integrantes que são trabalhadores manuais⁵²².

Maria José Rosado NUNES observa que entre os intelectuais ligados às CEBs, a concepção de comunidade é exposta como um modelo para a sociedade, apresentando-as como uma solução pós-moderna para a Igreja, sem ter que retornar ao passado, como acontecia com o movimento ultramontano. Na visão da autora, as CEBs não são apenas um plano da Igreja para se adequar às mudanças modernas, mas se inscrevem no processo de constituição da “Igreja dos pobres”⁵²³.

A emergência das CEBs ocorreu por volta dos anos 1960, coincidindo com uma série de fatores econômicos, sociais e políticos. A crescente modernização e

⁵²⁰ FERNANDES, D. Luís. **Como se faz uma comunidade eclesial de base**. 4 ed. Petrópolis: Vozes, 1985.

⁵²¹ Maria José Rosado Nunes e Michel Löwy.

⁵²² BETTO, Frei. **O que é comunidade eclesial de base**. 6 ed. São Paulo: Brasiliense, 1981. (Coleção Primeiros Passos). p. 16-17.

⁵²³ NUNES, Maria José Rosado. **Eglise, sexe et pouvoir** ... p. 192.

mecanização da agricultura provocou uma grande migração da população para as periferias das cidades à procura de novas formas de sobrevivência. A situação de repressão política, devido à instalação de ditaduras militares em alguns países latinos americanos, gerou uma reação entre parte da população e do próprio clero na luta contra as atrocidades dos regimes. Esses dois fatores e mais a necessidade de mudanças da própria Igreja se conjugaram na criação das comunidades eclesiais de base.

A origem das comunidades eclesiais se deu com a formação de pequenos grupos de estudos bíblicos, sobretudo nas zonas rurais e logo esses grupos foram entendidos como uma solução para o problema da insuficiência numérica de religiosos para atender a população⁵²⁴.

Ao analisar documentos referentes a Planos pastorais no final da década de 1960, Maria José Rosado NUNES afirma que a princípio a intenção dos bispos com as comunidades eclesiais de base era reorganizar a estrutura paroquial, permitindo uma grande participação dos leigos. Não se configurava ainda como uma proposta de Igreja para os pobres, porque a proposta atendia todas as classes sociais⁵²⁵.

Porém, foi após a Conferência Episcopal de Medellín, em 1968, que as comunidades receberam um incentivo oficial e uma conotação de que seria uma proposta voltada para os pobres com a indicação de dois princípios: a defesa do direito dos oprimidos e a formação das comunidades cristãs. Essa determinação oficial provocou a ação de vários bispos no Brasil na formação de comunidades em suas dioceses⁵²⁶.

De acordo com Maria José Rosado NUNES, a expansão numérica das comunidades, do final da década de 1960 até a metade da década de 1970, demonstrava a importância simbólica e real desta experiência religiosa na Igreja e na sociedade brasileira⁵²⁷. Muitos fatores foram responsáveis para esta disseminação, mas a vontade e a condução da hierarquia eclesiástica foi decisiva.

O estímulo por parte da hierarquia eclesiástica é perceptível em pelo menos duas direções: o envio de missões religiosas para organizar as comunidades,

⁵²⁴ Ibidem, p. 193-194.

⁵²⁵ Ibidem, p. 195.

⁵²⁶ Ibidem, p. 196.

⁵²⁷ Idem.

sobretudo de ordens femininas; e a farta literatura teológica produzida nesse período sobre as CEBs⁵²⁸.

Na aproximação da Igreja com a realidade local, muitos bispos e religiosos promoveram a ação pastoral, enfocando os problemas sociais da população latino americana. As CEBs foram criadas a partir dessa aproximação e tinham o objetivo de vivenciar a fé cristã à luz da realidade de pobreza da população. Nesse sentido, a leitura bíblica recebia novas interpretações com a finalidade de enfatizar as ações coletivas de solidariedade⁵²⁹. Como mencionado no terceiro capítulo, a construção da Teologia da Libertação e das CEBs ocorreu de maneira simultânea e ambas se influenciaram.

A Teologia da Libertação encontrou nas CEBs o seu desenvolvimento pleno, sobretudo durante os anos de Ditadura Militar, em que a luta contra o governo autoritário por parte dos religiosos e população recebeu a conotação de sacrifício dos primeiros mártires do cristianismo⁵³⁰.

Segundo Irinéia FRANCO, independentemente das discordâncias entre os historiadores sobre o fato da existência ou não de uma igreja comprometida com as bases, a questão é que após a experiência das CEBs a feição do catolicismo na América Latina modificou-se⁵³¹.

Deste modo, a convergência de uma população pobre acostumada a um catolicismo tradicional e popular, expresso por terços, novenas e quermesses, com uma leitura libertadora da Bíblia reinventou a utopia do “Reino de Deus”⁵³², ou melhor, abandonou a figura de Cristo Rei pela do Jesus Libertador.

O Evangelho foi utilizado como instrumento de conscientização política para a população pobre que seria o agente da transformação social⁵³³. Essa releitura do Evangelho tinha o objetivo de instrumentalizar o oprimido para desmascarar o catolicismo tradicional, que legitimava a exploração da classe dominante⁵³⁴.

Na década de 1970 discutiu-se sobre o método aplicado nas comunidades de base. Para que isso ocorresse aumentou o número de publicações de apoio às comunidades. Entre os autores que forneceram material de apoio, Carlos Mesters

⁵²⁸ Idem.

⁵²⁹ FRANCO, Irinéia. Op. cit., p. 3-4.

⁵³⁰ Ibidem, p. 6.

⁵³¹ Idem.

⁵³² Idem.

⁵³³ Idem.

⁵³⁴ Ibidem, p. 7.

escrevia livros com uma exegese bíblica à luz da Teologia da Libertação⁵³⁵. Os seus livros foram encontrados na secretaria das CEBs em Curitiba e em muitos momentos nas entrevistas era perceptível uma leitura da Bíblia a partir da Teologia da Libertação.

Segundo Salvina Maria FERREIRA, um dos grandes impasses das comunidades desde seu início foi a diferença na forma de pensar a religião entre os agentes e a população. Enquanto o agente trazia para os problemas cotidianos soluções apoiadas na racionalidade, a população, devido a sua vivência sincrética da religiosidade, procurava as soluções em “fórmulas mágicas”⁵³⁶.

Isso é perceptível na narrativa das entrevistadas, que apesar de todos os cursos de formação segundo os parâmetros da Igreja do povo, contam sobre experiências particulares de devoção que apresentam traços de uma prática tradicional, como pedidos de ajuda a Nossa Senhora.

Luís FERNANDES comenta que os agentes devem ter respeito às devoções tradicionais da comunidade, evitando a postura autoritária do único portador da verdade⁵³⁷. Portanto, na narrativa das entrevistadas se encontram traços do catolicismo mais tradicional ligado à prática de novenas e de promessas, mas também elementos da exegese bíblica na ótica da Teologia da Libertação, como a ênfase em personagens que representavam a libertação do povo, como Abraão e Moisés.

Quanto ao desenvolvimento das CEBs em Curitiba, o processo exposto por Maria José Rosado NUNES também é observado na cidade. Salvina Maria Ferreira observa que alguns estudos sobre CEBs não consideram as comunidades do sul como verdadeiras CEBs porque elas estavam mais ligadas a um catolicismo tradicional do que de fato com a proposta da Igreja do Povo⁵³⁸.

Esses estudos afirmam que a experiência das CEBs não foi possível no sul do país devido a população praticar um catolicismo de imigração, no qual o fiel age passivamente diante do padre⁵³⁹. Segundo Salvina FERREIRA, essa conclusão

⁵³⁵ Idem.

⁵³⁶ FERREIRA, Salvina Maria. Op. cit., p. 12.

⁵³⁷ FERNANDES, Dom. Luís. Op. cit., p. 92.

⁵³⁸ FERREIRA, Salvina. Op. cit. p. 22.

⁵³⁹ Ibidem, p. 25.

seria equivocada, porque as especificidades culturais da população do sul não amenizam as diferenças sociais entre pobres e ricos⁵⁴⁰.

Portanto, as comunidades criadas no sul também são CEBs, apesar de não se encaixarem num modelo pré-estabelecido. Como comentado, uma das características das comunidades era o respeito à religiosidade da população. Por isso, não se pode ignorar a tradição religiosa da população de imigrantes.

Em Curitiba boa parte dos participantes das comunidades era oriunda de outras regiões do país como Minas Gerais, Bahia e Santa Catarina⁵⁴¹, o que descarta a explicação do catolicismo de imigração, porque alguns provinham justamente de áreas com um catolicismo histórico com traços luso-colonial e ultramontano, demonstrando em sua vivência comunitária e religiosa estes traços.

A história das CEBs em Curitiba se inicia em 1968 a partir do Plano Pastoral da CNBB. O pe. Albano Cavalin, coordenador da pastoral arquidiocesana de Curitiba, solicitou ao pe. Miguelangelo Romero a sua ida a Itabira, Minas Gerais, para aprender como organizar CEBs. Sendo assim, as comunidades eclesiais de base em Curitiba também se iniciaram pela intervenção da autoridade eclesiástica.

Ao retornar de sua viagem o pe. Miguelangelo começou a organização das comunidades em sua paróquia na Vila São Pedro Apóstolo, no bairro do Xaxim. Na medida em que a população da área aumentava e os participantes das comunidades também, o número de comunidades seguia o crescimento. Portanto, em pouco tempo, pe. Miguelangelo foi criando cada vez mais comunidades. No setor São Pedro havia nove comunidades: Espírito Santo, Independência, São Pedro, Nossa Senhora de Fátima, Perpétuo Socorro, Rex, Santa Edvirges, Santa Terezinha e Urano. No setor Carmelo eram seis comunidades: Acordes, Maria Angélica, Jardim Natal, Campeche, Gramados e Garças.

No período analisado dois padres são sempre citados pelas entrevistadas pe. Miguelangelo⁵⁴², considerado o pai das comunidades, e João Rocha, o padre que deu continuidade aos planos das CEBs na cidade. Luís FERNANDES aponta ainda para os obstáculos em manter as CEBs, sobretudo no que diz respeito a

⁵⁴⁰ Idem.

⁵⁴¹ Apesar de muitas afirmarem virem do norte do Paraná, a sua terra de origem era outra, ou seja, Curitiba seria a sua segunda migração. A primeira tentativa de migração, pelo que tudo indica, foi migrar para uma zona rural parecida com a que provinha, pois eram famílias que trabalhavam na lavoura. A migração para a cidade foi a última opção. Esse percurso confirma a tese de que as mudanças na agricultura levaram a população rural a migrar para as cidades.

⁵⁴² Chamado por elas de pe. Miguel, por isso de agora em diante o chamarei assim.

orientação dos religiosos. Ora enfatizavam os sacramentos em detrimento das necessidades do povo, ora faziam missões rápidas que não atingiam o povo, ou faziam missões longas tornando-se indispensáveis à comunidade⁵⁴³.

No caso das CEBs em Curitiba se percebe que a princípio esses dois padres atendiam a região. Depois da sua saída, grupos de missionários apareciam esporadicamente e atualmente os padres que assumiram a coordenação das comunidades, na opinião das entrevistadas, parecem desconhecer a proposta da Igreja do Povo.

Apesar do importante papel que esses padres e outros religiosos, sobretudo as irmãs, desempenharam na efetivação das comunidades na cidade, esta tese analisa a prática das leigas em alguns movimentos católicos.

Portanto, esta tese não se deteve na ação dos agentes religiosos, mas sim na movimentação e prática das leigas nas comunidades. Por isso, no próximo tópico deste capítulo analisa as comunidades como um espaço de sociabilidade das famílias recém chegadas à cidade de Curitiba e como aos poucos os papéis assumidos por homens e mulheres assumiam caminhos diversos.

5.2 FAMÍLIAS MIGRANTES E AS COMUNIDADES COMO ESPAÇO DE SOCIABILIDADE

Quando eu cheguei aqui num domingo, foi, quando foi no outro domingo, já fui procura igreja, já cheguei lá e encontrei outra colega que veio também do norte do Paraná, também procurando igreja, e segui a igreja, e corri atrás...⁵⁴⁴

Lá [Congunhal, Minas Gerais] porque não dava mais mantimento quase, não sobrava terra boa pra gente planta, então a gente veio quase pedindo esmola de lá, de Minas, né; um aperto danado, aí quando o meu marido viu que não dava mais, tava muito difícil pra vive; os patrão pagava muito barato, o que pagava a gente fazia compra pra semana, acabava o dinheiro, né, que ganhava por dia, muito barato, e aí o mantimento não tava dando mais, então a gente fazia o que lá? Trabalhava na lavoura, não tinha emprego né, aí nós mudemo de lá, mas mudemo pobre, pobre, que cheguemo a Siqueira Campo a zero ...⁵⁴⁵

É com esse espírito itinerante que se inicia este tópico, porque as entrevistadas trazem em suas narrativas de vida a migração como uma forma de

⁵⁴³ FERNANDES, Dom. Luís. Op. cit., p. 92.

⁵⁴⁴ OLIVEIRA, Ana Profetiza de. Participante das CEBs. **Entrevista concedida à Nadia Maria Guariza**, Curitiba, 11 dez. 2008. As citações das transcrições irão respeitar a forma que as entrevistadas falaram, com pausas e com a forma específica que elas se expressaram oralmente.

⁵⁴⁵ COSTA, Lourdes Moraes da. Participante das CEBs. **Entrevista concedida à Nadia Maria Guariza**, Curitiba, 18 dez. 2008.

sobrevivência familiar. Nas suas narrativas, o passado e o presente se confundem dando sentido à sua experiência de vida. A comparação constante com o passado indica uma preocupação demasiada com os caminhos que o presente toma. Qual será o destino dos filhos e dos netos? Qual será o futuro das CEBs? Haverá a manutenção dos valores e dos princípios que elas tanto lutaram durante as suas vidas para manter, diante de seu grupo familiar ou comunitário?

Outras narram o passado de maneira nostálgica sobre um período da vida em que eram mais ativas, e que por questões de saúde hoje não podem mais realizar as mesmas funções na comunidade. Outras parecem extremamente cansadas pela idade e pela luta diária pela sobrevivência, numa história de vida de trabalho árduo fora e dentro de casa.

As entrevistadas vivem nos bairros pobres da cidade, que por muito tempo e, em alguns casos até hoje, elas são estigmatizadas por sua condição social. Mulheres que atualmente sofrem violências cotidianas como assaltos e o medo da morte ao andar pelas ruas de seu bairro.

Porém, esse bairro, quando elas chegaram, seja no início da década de 1960 ou na metade da década de 1970, é descrito como um grande campo com vacas, com pequenas e poucas casas, sem luz, água ou esgoto. Essas mulheres viram seu bairro se formar e lutaram para conseguir a infra-estrutura necessária para melhorar a vida de suas famílias.

As narrativas delas descrevem a saga de famílias pobres, migrantes e numerosas. Nessas famílias a figura da mãe tem várias funções e significados. A mãe é aquela que oferece a sobrevivência material, como a companheira de seu marido nessa luta diária; é aquela que administra o lar e cuida da criação dos filhos. Como uma das entrevistadas disse, é “uma matemática muito sensível” a forma que a mulher realiza todas as suas atividades, todos os dias. Quando questionada como dava conta de todas as suas atividades, Irene respondeu:

Dividido, minha filha, você tem que pegar o tempo, colocar num quadrinho assim, e dividir, é uma matemática muito sensível, porque se você não souber dividir aquele tempo, você deixa seu filho perece, deixa tua família perece, e daí trabalha na comunidade, o que acontece é cobrado em casa, (...) Eu penso assim; a mulher não é escrava, não é empregada, mas a mulher é o centro da administração de uma casa, por mais que ela tenha uma empregada que faça, mas ela é o centro da administração caseira, né⁵⁴⁶;

⁵⁴⁶ COSTA, Irene Aparecida da. Participante das CEBs. **Entrevista concedida à Nadia Maria Guariza**, Curitiba, 18 dez. 2008.

É interessante observar que a entrevistada fala que a mulher administra a casa independente da sua classe social. No caso das mães pobres entrevistadas que tinham que trabalhar fora para “ajudar”⁵⁴⁷ no orçamento familiar, elas deviam que coordenar a distribuição de tarefas entre os filhos, com os mais velhos cuidando dos mais novos, ou ela deveria buscar os filhos na escola.

Depois de um dia exaustivo no trabalho elas realizavam as tarefas domésticas, como lavar a roupa e preparar as refeições. Outra questão digna de nota é o fato de que as filhas geralmente assumiam as responsabilidades sobre as tarefas domésticas ou o cuidado com os irmãos mais novos na ausência de sua mãe.

Mas qual era a justificativa para que os maridos não assumissem as mesmas obrigações em casa que as esposas? Segundo Irene seria a própria sociedade que tornava o horário da mãe trabalhadora mais flexível do que o do pai. Uma empresa não compreenderia porque um pai tivesse que sair mais cedo para buscar seu filho na escola, a não ser que ele não contasse com alguém para fazer isso. Além disso, o envolvimento da mãe com os filhos seria mais intenso desde a gravidez, como se fosse mais “natural” a mulher cuidar de seus filhos, do que o homem.

De qualquer forma, é interessante perceber que esta sobreposição de atividades para as mulheres já é posta quando ainda filhas, desta forma, ocorre a manutenção dos papéis sociais de mulheres e de homens.

A despeito dessa desigualdade nas atividades desempenhadas pela esposa e pelo marido no casamento, a figura do casal aparece na narrativa das entrevistadas como símbolo de companheirismo, seja na luta pela sobrevivência da família, seja na participação na comunidade eclesial de base.

Lontina, ao ser questionada sobre o número de participantes homens e mulheres nas comunidades no final da década de 1960, respondeu de uma forma que demonstra a cumplicidade dos casais:

Era mais ou menos equilibrado, nós ia com os maridos, porque nós fazia de noite as reuniões, daí a gente tinha medo, a Dirce ia com o Neco, eu ia com meu marido, a Geraldine ia com o João, a Rosa ia com o Basílio, todo mundo, era os casais que iam; [carregava o marido] o marido e as crianças junto, as crianças tinha que leva junto porque não podia deixa, a minha casa era muito pobrezinha, não tinha, só uma fechadura

⁵⁴⁷ Termo usado por elas.

qualquer, a janela ruim, então se alguém entrasse, não tinha nada pra rouba; mas as crianças a gente levava junto, a gente era meio a meio ...⁵⁴⁸

Lontina não foi a única entrevistada que falou da cumplicidade dos casais que formaram o bairro. Pode-se cogitar que para essas famílias que estavam se estabelecendo na região, as oportunidades de espaços de sociabilidade eram limitadas. Neste sentido, a igreja ou a comunidade eclesial, com seus cursos de formação, eram espaços para conhecer os seus vizinhos, fazer amizades e conversar.

O marido de Lontina no início das comunidades foi convidado pelo padre Miguel para ser animador de Pais e Padrinhos, ou seja, o padre queria formar um homem para falar com os outros homens da comunidade. No entanto, com o passar dos anos, o seu marido se afastou das atividades da comunidade.

Ezilda e Vito chegaram ao bairro em 1975, vindos de Santa Catarina, o marido era caminhoneiro e Ezilda não exercia funções fora de casa. Logo que começaram a participar da comunidade eclesial, Ezilda incentivou o marido a assumir funções.

... o padre João Rocha fez um desafio, será que não encontra catequista neste bairro, porque não sei o que, ele começou a fazer um desafio, né; e daí eu cutuquei o meu marido, eu disse assim: Que tal nós pega, nós dois? [o marido disse:] Mas como eu posso? Ele falou, eu não posso fazer isso, porque eu viajo; aí, eu disse: Nos sábados quase sempre você tá, então vamos montar dois grupos, quando você tá você [dá], senão eu faço catequese pra você, né, com o teu grupo ...⁵⁴⁹

É interessante perceber a estratégia de Ezilda para envolver o seu marido nas atividades da comunidade. Ela sugeriu que poderia dividir com ele a responsabilidade sobre o grupo de catequese. Até os dias atuais o casal trabalha nas comunidades da região como animadores. Porém, pelas entrevistas pode-se notar que a continuidade dos homens nas funções, acompanhando a esposas foi mais uma exceção do que uma regra.

À medida que os homens começaram a criar novos espaços de sociabilidade, eles abandonaram as suas atividades nas comunidades. Eles passaram a ser apenas acompanhantes eventuais das esposas, como no caso do

⁵⁴⁸ LICHEWITZ, Lontina. Participante das CEBs. **Entrevista concedida à Nadia Maria Guariza**, Curitiba, 16 dez. 2008.

⁵⁴⁹ HOFFMANN, Ezilda Maria Pauli. Participante das CEBs. **Entrevista concedida à Nadia Maria Guariza**, Curitiba, 16 dez. 2008.

Neco, marido da Dirce, que se envolveu mais com a parte esportiva e recreativa do bairro.

... Ele era [ativo], ele que fundou o clube aqui, que até tem o nome dele, campo de futebol, né. Eu era ativa de um lado, e ele era de outro. Nos dois era líder, às vezes em quando pegava fogo, porque dois líder é difícil (risos). Ele também me acompanhava na comunidade, como eu também acompanhava ele se tinha uma recepção, uma coisa, eu acompanhava ele, também...⁵⁵⁰

Portanto, com o passar do tempo, as comunidades se tornaram cada vez mais espaços de atuação das mulheres, com uma presença bem pequena de homens. Maria José Rosado NUNES observa que a bibliografia em geral silencia o fato de que as comunidades eclesiais de base serem essencialmente comunidades de mulheres. Quando a questão de gênero ou de raça é tocada, é de maneira rápida e superficial, como algo periférico. Para estes estudos a única categoria relevante é a de classe social⁵⁵¹.

Conquanto tais estudos silenciarem o fato das CEBs serem formadas em sua maioria por mulheres, este dado não pode ser ignorado ou considerado como “natural”. Segundo a autora, devido o caráter branco/masculino do poder exercido na Igreja, as questões de gênero e de raça não podem ser descartadas das análises⁵⁵².

Para Márcia Thereza COUTO⁵⁵³ os estudos de gênero que analisam as CEBs são relativamente tardios, apenas na década de 1990 são realizadas pesquisas acadêmicas que enfocam o papel das mulheres nas CEBs. Entre os temas tratados por estes estudos, estavam o comportamento reprodutivo, sexualidade, ação política e conflitos familiares.

A ausência de estudos sobre as CEBs a partir da perspectiva de gênero se devia a linha de interpretação dos pesquisadores e dos líderes do movimento que enfatizavam mais a questão de classe social em detrimento das questões de gênero⁵⁵⁴. Deste modo, apesar das mulheres se constituírem a maioria nas CEBs, elas foram ignoradas pelos estudos até a década de 1990.

⁵⁵⁰ ANDRADE, Dirce Camargo de. Participante das CEBs. **Entrevista concedida à Nadia Maria Guariza**, Curitiba, 11 nov. 2008.

⁵⁵¹ NUNES, Maria José Rosado. **Eglise, sexe et pouvoir** ..., p. 189.

⁵⁵² Ibidem, p. 191.

⁵⁵³ COUTO, Márcia Thereza. Na trilha do gênero: pentecostalismo e CEBs. **Revista Estudos Feministas**. v. 10, n. 2, jul./dez, p. 357-369, 2002. p. 360.

⁵⁵⁴ Ibidem, p. 361.

Além das comunidades eclesiais de base se configurarem como grupos de mulheres, elas lutaram para modificar as feições de seus bairros. Como mencionado, a região que habitavam era carente em infra-estrutura e uma das linhas de ação das CEBs era a melhoria da condição de vida material da população pobre.

Porém, essa melhoria não deveria ser algo dado pelos favorecidos como um paliativo, que apenas amenizava o sofrimento, mantendo a exploração. Por isso, a população pobre deveria ser conscientizada do seu estado de opressão e estimulada a transformar tal realidade. Nesse processo, as mulheres foram importantes, sejam as religiosas que eram as agentes que operavam esta conscientização, sejam as mulheres da comunidade que desenvolviam esta luta por mudanças no bairro.

... Era toda semana, toda semana, depois a mulherada foi se destacando mais, e os homens começaram a ficar pra trás, foram parando né, então as mulherada, porque agora a maior parte é mulher que tá trabalhando nas atividades, homem não tem muito, não (...)
O padre que arrumou aquelas missionárias, elas que vieram pra cá, eram 10 mulheres, e daí elas começaram a fazer um movimento com as mulherada, que tinha que ter saúde, tinha que ter escola, que tinha que ter isso e ter aquilo, aí que começaram a organizar os grupos, e assim surgiu a associação de moradores, aí devagarzinho foi colocando o posto de saúde, tem até hoje, acho em 78 por aí; daí começou a cresce um pouquinho, né; dando espaço, aí fomo adquirindo, luz, rua, não tinha luz, não tinha rua, era só campo, não tinha nada, nada; daí começemo a exigir da prefeitura, daí veio a luz, daí veio as ruas, aí se começou a organizar; foi se organizando os bairros, foi crescendo, e daí foi exigido a água e o esgoto; deu muita briga, mas conseguimos, né...⁵⁵⁵

Ao perguntar para Ana porque nas comunidades há mais mulheres do que homens, ela afirmou que as mulheres são mais “corajuda”, a organização do bairro exige muita conversa e discussão com os vizinhos e reuniões que parecem intermináveis, o seu marido não via sentido nas reuniões, acreditava que não tinha um resultado efetivo. No entanto, as reuniões nas comunidades deram origem às associações de bairros e por intermédio dessas associações, muitas reuniões foram marcadas com funcionários da prefeitura, como as assistentes sociais, os estagiários de medicina e de enfermagem.

Portanto, o resultado efetivo que o marido de Ana não via, aconteceu e em grande medida pela mobilização constante das mulheres do bairro. Novamente uma realização feminina que não foi reconhecida pelos homens e, muitas vezes, nem pelas mulheres.

⁵⁵⁵ LICHEWITZ, Lontina. Op. cit.

Para Maria José Rosado NUNES as comunidades eclesiais de base reproduzem e constroem as relações sociais mais amplas entre homens e mulheres⁵⁵⁶. E é o que se percebe na narrativa das entrevistadas quando se referem ao papel esperado das mulheres e dos homens na comunidade e na sociedade. Elas tendem a reproduzir os papéis estabelecidos.

É o caso de Dirce, que apesar de ter exercido um papel de liderança na comunidade, afirma que esta não é uma função feminina, porque a mulher não tem firmeza suficiente para “liderar”⁵⁵⁷. A forma que a entrevistada fala dá a entender que a mulher poderia perder o controle sobre reuniões ou a condução dos trabalhos da comunidade por seu jeito mais dócil. Ela teria maior dificuldade para se impor.

Sendo assim, Dirce acredita que ela é uma exceção entre as mulheres, por ter qualidades que permitiram a ela exercer a liderança da comunidade. De fato, Dirce é citada por outras entrevistadas como uma referência na região, no sentido de ter auxiliado a disseminação de comunidades no setor Carmelo, após ter sido do grupo inicial de casais que formaram as primeiras comunidades na Vila São Pedro Apóstolo.

Por outro lado, Lontina parece ter uma visão diferente sobre o papel feminino, quando perguntado sobre o modelo mariano e se ele poderia servir como referência para os homens; ela respondeu que além de Maria, as próprias mulheres podem ser modelos para os homens.

... porque você pode vê, se você observar bem, muitos homens se espelham nas mulheres, né, eles muitas vezes te admiram, as vezes te criticam, porque as vezes você faz bem, você faz melhor que eles, né; o meu mesmo, ele fala, porque eu chego todo mundo me conhece, todo mundo cumprimenta, todo mundo dá beijinho, né, ele não, ele é mais fechado, então o problema é dele, eu tenho essa visão pode se espelha em mim ...⁵⁵⁸

Essa passagem da narrativa de Lontina também ressalta outro elemento importante para essas mulheres, a sociabilidade; as reuniões na comunidade proporcionavam o encontro e a afetividade para elas. Os homens, por sua vez, desejavam outro tipo de sociabilidade, ligada mais com a demonstração de sua virilidade, como o futebol ou o bar.

⁵⁵⁶ NUNES, Maria José Rosado. **Eglise, sexe et pouvoir** ..., p. 192.

⁵⁵⁷ Apesar da conotação desta palavra pela entrevistada soar mais como mandar do que liderar, ela nunca iria atribuir essa palavra de maneira direta porque seria totalmente contrária à visão de animador das comunidades. No entanto, pela forma que ela descreve o papel de liderança, parece que seria necessária a qualidade de mando e não de moderador.

⁵⁵⁸ LICHEWITZ, Lontina. Op. cit.

Os encontros das mulheres nas comunidades regrados por cânticos, conversas e partilha não fazia parte do universo masculino, sendo assim, as comunidades propiciavam um espaço mais próximo às expressões femininas. Lourdes comenta que seu marido não se interessava muito pelos encontros porque exigiam leitura e como ele apenas tinha estudado 30 noites em Minas quando jovem, não acreditava que poderia acompanhar os estudos⁵⁵⁹.

Admitir publicamente que não é capaz é uma grande prova para o homem, pois isso coloca em jogo a sua virilidade. Por outro lado, das mulheres já é esperado o fracasso, por isso elas podem ousar, porque isso não colocaria em vulnerabilidade a sua honra.

Portanto, o fato de Lourdes ousar participar dos estudos bíblicos sem contar com uma educação formal, tinha um menor impacto sobre a sua feminilidade. O seu marido, por outro lado, poderia ser desacreditado publicamente, por isso a atitude mais retraída dos homens na comunidade.

A virilidade como postura ética está associada diretamente à virilidade física, por isso o homem que é destituído desta ética está colocando em risco a sua virilidade física e, por conseguinte a sua honra masculina⁵⁶⁰. Esta honra é expressa por manifestações de proezas e de exploração que conferem honra ao seu executor⁵⁶¹.

As comunidades representavam uma novidade na vivência religiosa e como algo novo suscita incertezas e inseguranças, como arriscar a sua reputação numa empreitada destas? Como assumir funções de liderança?

A questão da liderança remete a outro ponto muito relevante sobre as relações de gênero nas comunidades eclesiais de base: os ministérios. Leonardo Boff em seu livro “E a Igreja se fez povo” comenta os ministérios dessa nova forma da Igreja na América Latina. Primeiramente o autor explica que os que exercem os ministérios tradicionais da Igreja, como os padres, devem perceber que na Igreja do povo não se deve portar como depositários da verdade; devem atuar mais como animadores da fé da população⁵⁶².

Mas adiante, Leonardo Boff trata dos novos ministérios criados na Igreja do povo, para tanto, o autor expõe que essa nova forma da igreja está apoiada em

⁵⁵⁹ COSTA, Lourdes. Op. cit.

⁵⁶⁰ BOURDIEU, Pierre. **A dominação ...**, p. 20

⁵⁶¹ BOURDIEU, Pierre. **A dominação ...**, p. 29.

⁵⁶² BOFF, Leonardo. **E a Igreja se fez povo ...** p. 61.

quatro eixos: o anúncio evangélico, a celebração, a ação no mundo e a coordenação. Segundo o autor, a coordenação confere unidade à comunidade, é ela que deve animar e articular os outros eixos. A coordenação é assumida pelo papa, pelos bispos, pelos párocos e pelos coordenadores das comunidades, sendo que os leigos têm mostrado extremo entusiasmo nesta função. A ação dos leigos é mais impressionante nas regiões onde faltam sacerdotes e religiosas, assumindo funções ligadas à evangelização, à celebração, aos cânticos, à catequese, à visita aos doentes, à preparação de noivos, ao cuidado com a subsistência dos desempregados, à alfabetização de adultos e muitas outras funções⁵⁶³.

Todas essas funções são os ministérios comunitários que exigem apenas uma habilidade pessoal e a prática dos envolvidos, ou seja, com o passar do tempo a própria comunidade escolhe seus ministros por suas habilidades. A relação entre comunidade e ministro tem que ser simbiótica, um sem o outro não existe⁵⁶⁴.

Pelas entrevistas, percebe-se que a dinâmica de formação dos ministros respeitava primeiramente a prática e depois a formação teórica dos escolhidos. Irene ao descrever como foi a sua formação como ministra da eucaristia, explica que recebeu orientação da irmã Anita, que passou cada etapa da celebração passo a passo em várias celebrações, só depois teve um curso de formação na Cúria. A princípio Irene foi tomada de uma grande insegurança para realizar a sua primeira celebração, acreditando que os outros participantes da comunidade não iriam respeitá-la por não ser religiosa⁵⁶⁵.

Irene se via como ajudante dos religiosos, que poderia realizar pequenas partes da celebração e não conduzi-la, nem tampouco venerar e distribuir a hóstia, pois isto era monopólio dos religiosos. Realmente essas funções, durante muito tempo, foram monopólio dos agentes do sagrado. Como a Igreja estava propondo que os leigos assumissem tais funções?

Lontina conta que no início das CEBs na região, os pais se opuseram à catequese ministrada por leigos. A resistência foi tão grande que fez com que alguns ministros desistissem de suas funções. Os pais queriam que a catequese continuasse a ser dada por freiras e pelos padres. Lontina comenta que, até hoje, se

⁵⁶³ Ibidem, p. 62-63.

⁵⁶⁴ Ibidem, p. 63-64.

⁵⁶⁵ COSTA, Irene. Op. cit.

o padre e o ministro estão distribuindo a hóstia, muitos preferem tomar a hóstia das mãos do padre⁵⁶⁶.

A resistência muitas vezes não partia apenas dos outros leigos, mas dos padres que assumiram as comunidades anos mais tarde. Eles começaram a encarar os ministros como meros ajudantes na celebração, descaracterizando a proposta inicial dos ministérios nas comunidades⁵⁶⁷.

Lourdes, após ter participado das CEBs, passou alguns anos em outra região na qual não havia comunidades. Ela desejava continuar o trabalho que realizava na comunidade, visitando os doentes e dando a eucaristia para eles. Porém, nessa nova paróquia, o padre apenas aceitava o ministério mediante um curso de dois anos. Sobre isso Lourdes comenta como se sentiu:

... Olha eu entendo que o serviço da comunidade é bem diferente destas igrejas que são de outro ritmo, tem igreja que são matriz, que a gente participou de várias, é muito diferente das comunidades de base, né; mas a única coisa que eu acho que a comunidade de base é uma comunidade demais espaço pra gente, pega um trabalho pra ajuda, a minha experiência que eu acho na comunidade de base, que pessoa sem leitura até pega algum trabalho, alguma coisa pra ajuda, e nestas outras têm pessoas já escalada pra aquele serviço e pronto, a gente só participa da celebração, mais nada, e a comunidade de base não, eles pegam o povo pra ajuda, é comunidade e tudo tem que pega um pouco pra ajuda...⁵⁶⁸

A narrativa de Lourdes deixa clara a sensação de exclusão que ela sentiu numa igreja que cria empecilhos para os fiéis exercerem funções, enquanto nas comunidades ela se sentia acolhida e valorizada, mesmo não tendo muita instrução formal. Pode-se perceber, de acordo com a bibliografia sobre as CEBs, a tendência dos novos padres adotarem uma posição hierárquica com relação aos fiéis, provoca estranhamento ou revolta daqueles acostumados à autonomia que as comunidades proporcionavam.

No entanto, é bom lembrar que de início a figura do ministro leigo foi muito questionada pela comunidade. Pode-se pensar que era justamente por isso que os homens resistiam em assumir os ministérios. Como apontado anteriormente, os homens sempre têm algo a perder, justamente por sua posição dominante em relação à mulher, então seria muito perigoso assumir uma atividade que colocasse

⁵⁶⁶ LICHEWITZ, Lontina. Op. cit.

⁵⁶⁷ HOFFMANN, Ezilda. Op. cit.

⁵⁶⁸ COSTA, Lourdes. Op.cit.

em dúvida a sua credibilidade. Enquanto que a mulher, por estar na margem do poder, não tem muita coisa a perder⁵⁶⁹, por isso pode arriscar mais, expondo-se.

O número expressivo de mulheres nas CEBs pode ser explicado justamente pela posição da mulher à margem na sociedade. Por ser uma experiência nova, as comunidades poderiam ameaçar virtualmente a masculinidade. Por outro lado, devido ao rigor moral, as mulheres não poderiam circular em espaços que eram considerados permissivos moralmente, como o campo de futebol ou os bares. Logo, para conseguir criar um grupo de sociabilidade que era aprovado socialmente, essas mulheres viam nas comunidades um espaço permitido para a sua expressão e convívio social.

Além disso, as comunidades criavam oportunidades de atividades, inclusive de comando, que não estavam disponíveis na sociedade, seja por serem de um grupo social desfavorecido, seja por serem mulheres. Desta forma, as comunidades se configuravam como um espaço importante de realização da subjetividade dessas mulheres.

Com o passar do tempo, na medida em que as comunidades se desenvolviam e a resistência aos ministérios foi vencida, os homens passaram a assumir ministérios também. É interessante observar que os ministérios assumidos por eles sempre são aqueles considerados mais importantes na comunidade, como o de celebrante e o de ministro da eucaristia.

As mulheres assumiam essas funções e também outras, como a de zeladora de capelinha, catequista e visita aos doentes. O exercício dessas funções era assumido preferencialmente pelas mulheres por estarem associadas às atribuições eminentemente femininas, como o cuidado com o outro e a educação moral.

A manifestação da virilidade estaria associada a um trabalho psicossomático que é aplicado na educação dos homens. Esse trabalho realizado de maneira contínua pretende virilizar e despojar de elementos femininos o homem⁵⁷⁰. A moral da honra masculina é incorporada em seus gestos e posturas corporais para provar a sua masculinidade, sendo assim, atitudes como enfrentar, olhar de frente e com postura ereta, constituem o fazer-se e manter-se homem⁵⁷¹.

⁵⁶⁹ O que a mulher tem a perder é sua honra que está associada à pureza sexual e moral. Mais adiante poderemos ver que as comunidades forneciam o espaço moralmente aceito para o exercício de sua expressão. BOURDIEU, Pierre. **A dominação** ..., p. 36.

⁵⁷⁰ Ibidem, p. 37.

⁵⁷¹ Ibidem, p. 38.

Por isso algumas atividades podiam representar uma ameaça à masculinidade por estarem associadas às qualidades femininas, como educar crianças. Pode-se cogitar que por isso se encontrava poucos homens dedicados à catequese, enquanto o seu número era maior entre os ministros da eucaristia. O trabalho de catequista estava restrito a um espaço mais doméstico, por outro lado o ministro da eucaristia teria um lugar de destaque na comunidade, no espaço público.

Ao mesmo tempo, o fato do ministério da eucaristia concentrar os homens da comunidade conferia a esse ministério um enobrecimento. Segundo Pierre BOURDIEU as atividades que são realizadas pelos homens recebem uma áurea de reconhecimento. A mesma atividade quando é realizada por mulheres recebe uma conotação pejorativa⁵⁷².

A contradição provocada pelo fato das mulheres serem a maioria nas CEBs e não exercerem as funções principais, também ocorreu nos encontros interclesiais, nos quais eram discutidas as ações das CEBs no país, porque o número de mulheres era menor do que de homens. Portanto, apesar de serem a maioria, nesses encontros, as mulheres possuíam menor representatividade⁵⁷³.

Como as entrevistadas percebem o seu papel na comunidade e o papel da mulher na sociedade? E as representações sagradas de Cristo e Maria, qual a leitura que elas produziram destas representações? E qual a relação entre esta leitura e a visão que elas têm da mulher?

5.3 AS VISÕES SOBRE O PAPEL FEMININO NA IGREJA E NA SOCIEDADE

... sempre tinha mais mulheres, porque os homens ... não têm aquele pique, eu acho, ... e outros, sei lá, não se interessa, acha mais cômodo chega do trabalho, já cansado, e as mulheres participam e ainda vão na reunião, trabalham e vão na reunião, e os homens já gostam mais de bar e outro, aí já tira o pique, né. Aí as mulher continua lutando ...⁵⁷⁴

De acordo com Maria José Rosado NUNES, as mulheres garantem a continuidade do grupo da comunidade com a sua persistência e presença constante, são elas também que conseguem aumentar o número de participantes, porque logo

⁵⁷² Ibidem, p. 73.

⁵⁷³ NUNES, Maria José Rosado. Op. cit., p. 223-224.

⁵⁷⁴ HOFFMANN, Ezilda. Op. cit.

que uma nova família muda para o bairro, elas realizam visitas e convidam para participar da comunidade⁵⁷⁵.

O esforço das mulheres também é perceptível no trabalho das freiras, nas narrativas das entrevistadas, as irmãs aparecem como orientadoras dos leigos na realização dos ministérios, formando-os ou fornecendo materiais. Além disso, as freiras incentivavam e organizavam as mulheres na luta para melhorar as condições materiais do bairro.

Apesar desse papel de grande importância das religiosas, as entrevistadas geralmente lembram mais da atuação dos padres e não questionam a hierarquia estabelecida na Igreja entre homens e mulheres. É o que ocorre quando se pergunta a Irene o que ela pensa sobre a ordenação das mulheres, e ela se posiciona contrária à ordenação. O argumento utilizado por ela é que as mulheres têm filhos e por isso não podem viajar e mudar de paróquia como os padres. A não ser que a mulher optasse em não ter família. Então, foi indagado se esse não seria o caso das freiras. Irene ficou surpresa, como se nunca tivesse pensado nessa possibilidade, ficando sem resposta.

É interessante observar que, apesar de indicar os filhos como impedimento para a mulher assumir as funções do padre, a entrevistada não coloca em dúvida a questão da pureza sexual das mulheres, porque imagina a situação com mulheres que já tiveram filhos para consagrar a hóstia. Os impedimentos seriam os filhos e a função que exige constante locomoção. É como se ela estivesse se colocando no papel do sacerdote, porque, a princípio, não lembra do caso das freiras que não têm filhos e, por isso o seu argumento não se manteria.

Outro ponto interessante é notar que a entrevistada associa automaticamente a maternidade à figura feminina, como se fosse algo dado naturalmente, enquanto que a paternidade não é entendida como algo inerente à natureza masculina. Isso poderia estar ligado à forma como ela compreende a maternidade e a paternidade. Irene acredita que a relação mãe e filho é diferente da do pai com o filho. Por causa da gravidez a mãe desde o início estabelece uma relação mais próxima com seu filho.

Além disso, o seu argumento evidencia como a ordenação apenas dos homens para o sacerdócio nunca foi questionada ou pensada por ela de maneira

⁵⁷⁵ NUNES, Maria José Rosado. **Eglise, sexe et pouvoir** ..., p. 207.

mais detida. A entrevistada também não questiona o celibato do padre, aliás, acredita que isto é condição para que ele realize as suas atividades, esquecendo que em outras religiões, como a protestante, os pastores podem constituir família e desempenhar as suas funções.

Segundo Carmem Cinira MACEDO, a tradição católica associa o pecado à prática da sexualidade. Essa associação se baseia na idéia dicotômica de corpo e de alma. A prática da sexualidade prenderia a alma ao mundo mundano da carne. Nesse contexto, o celibato é um sinal de libertação das coisas do mundo, o que cria uma hierarquia entre o clero e o leigo⁵⁷⁶. Apesar disso, nem todos os religiosos que optaram pela vida celibatária recebem o mesmo direito e tratamento na Igreja.

Embora o papel das irmãs ser de fundamental importância para a comunidade, elas raramente são lembradas. É perceptível também que as funções que desempenharam geralmente estavam ligadas às qualidades consideradas femininas, como o papel de educadora das crianças ou de formadora das lideranças. Por outro lado, a figura do padre é central, como se percebe na narrativa de Dirce.

Sim (com ênfase), ele [o padre] é, como se diz, o esteio da comunidade, né, nos grupos de reflexão do bairro, ele tá toda vida presente, ele ajuda cada grupo que às vezes tá meio caindo, porque ele é a presença, (...) o representante de Cristo que tá ali no meio, que tá ajudando a gente a achar o caminho, né. É muito importante a presença do padre, ao contrário que as pessoas pensam que o grupo de comunidade não precisa muito do padre, precisa; é ele o orientador, mas tem que ser disponível, também, não é qualquer padre que é. Não é, aqueles padres mandam que só eles sabem, não acontece a comunidade, não acontece comunidade, só quando é disponível mesmo...⁵⁷⁷

A comparação do padre com um esteio, ou seja, o pilar da comunidade, indica que a entrevistada confere à figura do padre um papel central e fundamental. As religiosas são consideradas auxiliares dos padres, elas ocupam papel similar ao de Nossa Senhora na Redenção, ou seja, de co-responsável.

Quanto às representações de Cristo e de Maria é interessante observar que espontaneamente nas entrevistas é citado o modelo de Cristo dentro de uma ótica da Teologia da Libertação, enquanto Maria é mencionada apenas quando perguntado. Isso é uma evidência de que a Teologia da Libertação conseguiu atingir o seu público, porque essa teologia é reconhecida por sua ênfase na cristologia, em detrimento da mariologia.

⁵⁷⁶ MACEDO, Carmem Cinira. Catolicismo e Sexualidade. In: SANCHIS, Pierre (org.). **Catolicismo: cotidiano e movimentos**. Rio de Janeiro: Edições Loyola, 1997. p. 81-88. p. 82.

⁵⁷⁷ ANDRADE, Dirce. Op. cit.

Por isso as entrevistadas citam mais Jesus e outros personagens masculinos da Bíblia, como Abraão e Moisés, como modelos de liderança. Eles aparecem como grandes libertadores do seu povo oprimido. Sem dúvida essa leitura da Bíblia pretendia ser revolucionária, no sentido de procurar despertar na população oprimida o desejo de romper os grilhões da exploração.

Sim, né, porque Cristo foi o verdadeiro libertador, né; que na verdade ele, a partir de quando, como fala, ele foi, mas não foi só ele, porque veio os primeiros, a gente pensa lá os primeiros profetas, as primeiras pessoas como Moisés, foi um homem, uma pessoa enviada por Deus, que Deus confiou a ele aquela grande missão de pega o povo do Egito leva lá pra outra terra, né; e quantos anos ele não caminhou com este povo, quanta confiança ele tinha em Deus e Deus confiava nele, né; confiou nele tanto de vê que ele ia ser capaz de vencer esta missão que, no entanto que é a missão da libertação, né. Então a gente conversa muito sobre isso, a gente quando tem estes diálogos, a gente se baseia em Moisés, Abraão, e vem de lá pra cá, na história bíblica, de pessoas que deram testemunho de libertação pra nós...⁵⁷⁸

Os modelos divulgados eram masculinos, sendo assim, as mulheres que participavam das comunidades, que era a sua maioria, não tinham um modelo feminino para seguir. Não admira então algumas acreditarem que a liderança não era algo natural nas mulheres, pois ouviam o tempo todo nas formações que os homens eram os líderes na libertação de seu povo.

Essa leitura da Bíblia sob a ótica da Teologia da Libertação provocou algo interessante. Como a figura feminina é quase ausente, a representação que as entrevistadas têm de Maria é aquela da mariologia tradicional. A maior parte das entrevistadas, quando questionada sobre a sua visão de Maria, remete primeiramente ao momento da Anunciação, ou seja, o momento em que Maria aceitou ser a mãe do salvador da humanidade. Em segundo lugar, as entrevistadas lembravam da função de intermediação que Maria desempenha entre os fiéis e Jesus.

... Maria é a intercessora nossa; porque milagre mesmo é Jesus que faz, só que ela é intercessora como mãe, vai lá pro pai e diz: Ah, faça isso, o teu filho tá querendo, vai, vai, né (tom de suplica); então a gente vê Maria assim, como intercessora; se eu quero conversa direto com Jesus nada impede, porque Deus é o nosso pai, né, mas se eu tenho aquela devoção por Maria, eu pedi pra Maria me ajuda com uma família que tá entrando por um caminho errado, pedi a ajuda de Maria: Me ajuda você que também foi mãe, me ajuda; a gente sempre pede, a gente vê Maria como intercessora; e ama demais⁵⁷⁹;

⁵⁷⁸ COSTA, Irene. Op. cit.

⁵⁷⁹ Idem.

O tom de súplica que a entrevistada faz ao tentar expressar-se como Maria faria a Deus, ou ao seu filho, é o mesmo que as mulheres fazem para ter o seu pedido atendido pelos homens. Observa-se aqui o mesmo poder sutil que as mulheres eram chamadas a exercer no catolicismo conservador. Elas não lutam, não questionam, apenas pedem suplicantes para serem atendidas.

Para Ezilda, Maria foi a mãe que todas devem ser, sempre “pacienciosa”, enquanto que Lourdes também acredita no poder de intercessão de Maria, inclusive que usar o óleo de Nossa Senhora⁵⁸⁰ está fazendo com que ela melhore da artrose. Dirce entende Maria como companheira de Jesus e que ajudou a difundir a palavra de Cristo após a sua morte.

Mas a leitura mais interessante sobre Maria é de Lontina;

Eu por exemplo destaco muito a figura de Nossa Senhora, como exemplo de mulher, como lutadora, como ela no momento que ela recebe a Anunciação do anjo, ela aceita, ela sabe que vai ter problema lá na frente, vai ser rejeitada, muitas vezes até pela própria sociedade, mas ela não tem medo, enfrenta e vence; e nós copiamo este modelo de Maria, pra nós hoje (...) então a gente se espelha nela, e tenta passa, que Nossa Senhora intercede por nós em todos os momentos, eu recebi uma graça muito grande falei pra ela: tenho que agradecer, louvar Nossa Senhora por isso, porque ela merece, porque ela é nossa mãe espiritual, e ela quantos conselhos nós dá dentro do Evangelho, já o cântico de Zacarias ali, o conselho que ela dá, né? Então se a gente se espelha, você não tem como ser uma pessoa diferente dos outros, ou ignorante, tem que ser bem humilde, e tem que aceitar, as pessoas do jeito que elas são, né? Pra não quere muda a vida dos outros, não muda, né; mas dando bom exemplo, como ela deu, você conquista as pessoas, né;⁵⁸¹

Novamente se nota a menção à Anunciação, porém a entrevistada tem uma representação de Maria como uma mulher lutadora, que enfrentou a sua sociedade para poder dar a vida a Jesus. Pode-se ponderar que Lontina tem essa leitura porque ainda realiza cursos de teologia. Sabe-se que a figura de Maria recebeu maior atenção dos teólogos da libertação no final da década de 1970. Sendo assim, essa visão de Maria libertadora, de certa maneira, pode ser fruto dessa produção teológica.

Por outro lado, pode-se pensar que essa mulher criou a sua própria interpretação sobre a representação de Maria, pois se percebe pela forma que ela se refere a Maria como lutadora entra em contradição com a justificativa que emprega para afirmar isso, ou seja, o seu aceite diante da Anunciação.

⁵⁸⁰ A entrevistada explicou que este óleo comprado em Aparecida do Norte (S.P.) pode ser ingerido ou espalhado sobre a superfície da pele para curar várias enfermidades. COSTA, Lourdes. Op. cit.

⁵⁸¹ LICHEWITZ, Lontina. Op. cit.

Essa interpretação sobre Maria seria oriunda mais de sua prática como mulher que luta para melhorar o seu bairro, do que a representação divulgada pela Igreja. Realmente a contradição se instala entre a prática dessas mulheres e as representações femininas disponíveis no panteão católico. Portanto, essas mulheres têm que fazer uma releitura da imagem feminina no catolicismo a despeito do discurso teológico para encontrar um sentido em sua prática.

Maria José Rosado NUNES observa que a recusa das mulheres em aceitar o espaço que lhes é atribuído na Igreja pode por em causa a organização hierárquica e clerical da instituição. Isso provocaria o questionamento do fato de um pequeno grupo de iniciados, o clero, ser o depositário dos bens simbólicos, poder que esses agentes acreditam realmente ter⁵⁸².

Portanto, algumas questões relativas às relações estabelecidas entre clero/leigos e masculino/feminino são tratadas como verdadeiros dogmas, que não permitem o questionamento dos fiéis. Esse questionamento poderia colocar em risco todo o edifício teológico e organizacional da Igreja que está fundamentado no poder de um pequeno grupo de homens iniciados.

De acordo com Márcia Thereza COUTO, os estudos de gênero sobre as CEBs, apontam uma ambigüidade no discurso e na prática das lideranças, porque estas enfatizam o papel de ruptura da mulher nas conquistas de classe, porém não tocam na questão de “consciência de gênero”. Nesse sentido, assuntos da agenda feminista como o aborto não são estimulados no interior das CEBs⁵⁸³.

De qualquer forma, há um distanciamento das representações e dos lugares que a instituição confere às mulheres e a prática efetiva que elas desenvolvem em suas comunidades. Para tanto, é interessante observar como as comunidades se organizavam e quais os papéis assumidos pelas mulheres.

As reuniões geralmente eram organizadas em dois momentos: a leitura e interpretação bíblica, que começava com a problematização a partir de relatos de vida. Essa parte da reunião tinha um controle maior do clero, que podia se dar de várias maneiras.

Uma das formas era por meio da formação dos animadores que recebiam o material adequado a ser trabalhado pelo grupo. As entrevistadas comentam que tiveram cursos de formação, seja para aprender a comunicar-se e animar uma

⁵⁸² NUNES, Maria José Rosado. **Eglise, sexe et pouvoir** ..., p. 226.

⁵⁸³ COUTO, Márcia. Op. cit., p. 362.

reunião, seja de estudos bíblicos. Desse modo, os grupos de reflexão da comunidade e do bairro também desempenhavam papel importante, porque em suas reuniões ocorriam avaliações sobre os problemas da comunidade e a partir destas avaliações o religioso indica o material que deve ser trabalhado.

O controle sobre o material pelo grupo de especialistas da Igreja acontecia na catequese. O grupo de catequistas era coordenado por um(a) animador(a) e esse coordenador(a) também recebia o material para trabalhar com as crianças a partir da reunião com outros coordenadores e os religiosos (as).

Por isso a autonomia dos leigos era relativa, porque eles deviam seguir as orientações e a leitura sugerida pelo grupo de especialistas. Muitas vezes ocorriam embates entre os leigos e o padre. Porém, como afirma Maria José Rosado NUNES, esta reivindicação de maior autonomia não anulava a representação fortemente inculcada do sagrado como uma linha de separação dos leigos e dos religiosos⁵⁸⁴. Para algumas comunidades, não ter um padre significava uma perda simbólica do prestígio religioso e social.

As práticas religiosas nas comunidades podiam ser divididas em dois tipos: as “não oficiais” que eram realizadas com pequenos grupos e que não necessitam do especialista religioso; e “oficiais” que reuniam um grupo maior de fiéis e devia ter um agente religioso presente⁵⁸⁵.

Portanto, a relação clero/laicado não era abolida, ela apenas sofria modificações. O exercício de ministérios acabou relativizando a noção de que os sacerdotes e outros religiosos eram os únicos que poderiam exercer aquela função. Porém, para a população e, até mesmo para os religiosos que estavam orientando este processo, havia ainda a compreensão de que as funções ministeriais assumidas pelos leigos tinham os seus limites.

O limite era justamente o processo de sacralização dos bens simbólicos, e o exemplo mais visível e importante era a consagração da hóstia. Apenas os agentes especialistas do sagrado poderiam tornar simples esferas de farinha no corpo de Cristo. Há uma transubstanciação, ou melhor, a transformação de algo que é profano em algo sagrado. Sendo assim, os leigos não teriam essa capacidade de transformar algo profano em sagrado, porque eles não pertenciam a essa esfera.

⁵⁸⁴ NUNES, Maria José Rosado. **Eglise, sexe et pouvoir** ..., p. 236.

⁵⁸⁵ Ibidem, p. 239-240.

Os ministros da eucaristia apenas distribuíam a hóstia sacralizada pelos sacerdotes. A hóstia, sem passar pelo ritual da consagração de um sacerdote não passaria de farinha. Por isso a figura do padre seria insubstituível, o ministro não poderia consagrar a hóstia e torná-la corpo de Cristo.

Entre os ministérios assumidos pelas mulheres da comunidade, estava a de zeladora da capelinha. A capelinha carregava a imagem de Nossa Senhora ou do padroeiro da comunidade e devia percorrer um número determinado de casas na comunidade. Cada casa que recebia a capelinha devia, na noite que a hospedava, rezar um terço e no dia seguinte levar à próxima casa. As capelinhas eram fechadas com vidro para proteger a imagem e tinham um pequeno compartimento para o depósito de moedas e notas de dinheiro. A zeladora da capelinha, como já diz o nome, devia zelar pela boa condição da mesma e verificar o montante de dinheiro arrecadado para reverter em favor da comunidade.

Outro ministério era de catequista. A catequese podia ser dada às crianças na casa da comunidade ou nas casas das crianças. Irene gostava de atender as crianças em suas casas, porque isso promovia a integração com as famílias, assim além de catequizar os filhos, catequizava os pais. Havia também sempre a coordenadora das catequistas que deveria fornecer o material para a catequese e suprir a falta de alguma catequista. A catequese era importante para a comunidade por manter a religião para as próximas gerações e, ao mesmo tempo, era uma atividade eminentemente feminina, por estar associada à maternidade.

As animadoras de grupos de oração geralmente eram pessoas carismáticas, porém entre os ministérios não se configurava como um dos mais importantes. Interessante neste ponto é que entre os grupos de oração da comunidade Urano e Espírito Santo se encontra o Apostolado da Oração.

No entanto, o Apostolado da Oração estava totalmente reformulado, agregando pessoas de todas as idades e sexos, porém isso não mudava o fato de ser composto em sua grande maioria por mulheres. Esse grupo, nas comunidades citadas, também realizava visitas aos doentes e este gesto era entendido pelas entrevistadas como uma ação de caridade.

Um dos ministérios mais importantes era o responsável pela eucaristia. O ministro da eucaristia poderia atuar nas celebrações ou apenas nas visitas às pessoas doentes. Na comunidade Rex o grupo que visitava os doentes para levar a eucaristia era chamado de Espírito Santo. Esse grupo realizava visitas aos fiéis da

comunidade que não podiam ir à igreja. A visita consistia na leitura do Evangelho e uma breve reflexão, seguida da comunhão.

Nem todo ministro da eucaristia era celebrante, mas todo celebrante tinha que ser ministro da eucaristia. Irene é celebrante de sua comunidade Acordes e sendo assim anima toda a celebração no domingo na casa da comunidade. O ministério da eucaristia era cercado por uma aura de responsabilidade e do sagrado. Tanto Irene quanto Lontina mencionam como o ministério da eucaristia exigia uma grande preparação dos escolhidos. Eles deviam durante a semana pensar sobre a sua conduta e seus pensamentos, porque eram portadores da hóstia no domingo.

Segundo Irene sem o ministro da eucaristia não havia celebração, por isso a responsabilidade é muito grande. O trabalho começava durante a semana para a organização da celebração. Por outro lado, o poder do ministro da eucaristia não era ilimitado, porque nos grupos de reflexão, como Irene menciona, nem o ministro escapa, ele tem que “entrar na dança”. Ele podia ser questionado do atraso de suas atividades ou mesmo da maneira que conduzia a celebração.

Entre os ministérios o mais importante era o do ministro da eucaristia, e neste caso, pode-se enfatizar dois pontos. Primeiro, por ocupar um lugar de destaque na comunidade era também assumido por igual número por homens e por mulheres; segundo, seria o fato de as mulheres serem as pioneiras nesta função na comunidade.

De qualquer forma, seja qual for o ministério que a mulher exercia ou exerce em sua comunidade, o seu trabalho modificou a perspectiva que ela tinha de si mesma. Algumas entraram nas comunidades ainda relativamente jovens ou com mais idade, outras casadas enquanto outras solteiras e permaneceram até os dias de hoje. Em suas narrativas salta aos olhos a gratificação que sentem ao contarem sobre as suas atividades e como elas sempre se mantiveram ocupadas.

As comunidades eclesiais de base se constituíam como espaço onde as relações entre clero e leigos se recompõem, se reestruturavam. Essa mudança na atuação dos leigos na igreja por meio das comunidades, permitiu, principalmente, às mulheres ampliarem o seu espaço de atuação.

O exercício dos ministérios e da ação política aumentou o espaço de circulação social dessas mulheres. Algumas começaram, a partir das experiências das CEBs, a participar de conselhos comunitários de saúde e/ou nas campanhas políticas. Essas mulheres trabalhavam fora, cuidavam de suas famílias e das tarefas

domésticas e encontravam nas atividades da comunidade mais uma realização. Elas narram com satisfação a construção da casa da comunidade e do seu bairro. Ezilda conta de maneira edificante a lembrança de um dia que estava no quintal de sua casa e viu um rapaz colocando uma placa num terreno perto para a venda; logo ocorreu a ela que ali seria o lugar perfeito para construir a casa da comunidade. Por isso, ela correu para pedir que tirasse a placa, porque a comunidade iria ficar com o terreno. Lembra como foi difícil explicar para o rapaz o que era comunidade.

Ezilda recorda desse fato para mostrar como se sentia realizada tomando iniciativa em nome da comunidade e como ela fazia parte da história material do lugar. Irene também se rememora da construção da casa da comunidade, que passou por muitas reformas; de pequena casa, comprada com uma rifa de panela de pressão, que as celebrações tinham muitas vezes de ser realizadas no lado de fora, até comparando-a atualmente com uma pequena igreja.

A construção da casa da comunidade demandou muito trabalho e muita dedicação, rifas, festas e a correria para conseguir brindes. Lourdes conta que pegou uma insolação pedindo brindes e foi parar no hospital. Ana recorda que além de pedir brindes, ela mesma montava cestas para doar para as festas.

Como diz Lourdes, as mulheres doavam o seu serviço para a comunidade. Ana reclama que a nova geração de mulheres não quer doar este serviço para a comunidade e para o bairro. O doar aqui tem uma conotação diferente das mulheres do quarto capítulo, da relação entre mulheres ricas com os desfavorecidos. Aqui são mulheres doando o seu serviço para melhorar a vida dos iguais e de sua própria família.

Lourdes comenta dessa doação de serviço à comunidade quando perguntado por que há mais mulheres que homens nas comunidades. Ela respondeu assim:

Porque as mulher que ajuda, é pessoas que podem doar o serviço, que tem algumas que nem no domingo pode doar o serviço, né, aquelas que não podem doar, algumas não querem, porque têm algumas que não têm experiência de religião, aqueles que não têm experiência de religião, eles não acertam faze nada, então a gente que faz tempo que trabalha na comunidade, a gente tem mais experiência, né⁵⁸⁶.

Para ela, uma explicação para ter mais mulheres nas comunidades é porque elas sabem se doar, se bem que ela observa que algumas mulheres hoje não

⁵⁸⁶ COSTA, Lourdes. Op. cit.

entendem o sentido da religião, não conseguem se doar para a comunidade. O trabalho dos homens é muito precioso para ser doado, ele deve garantir a manutenção material do grupo familiar. As mulheres quando trabalham é para ajudar o marido nesta manutenção, porém o trabalho feminino pode ser descartado, inclusive pode ser doado.

É interessante observar que na concepção de muitas mulheres da comunidade está implícito que elas têm que se doar para a comunidade e para a família. O que é condizente com o papel atribuído à mulher constantemente pela Igreja e pela sociedade: ela deve estar atenta para atender as necessidades dos mais próximos.

Percebe-se na narrativa das entrevistadas a imagem do anjo que guarda o lar e atende com cuidados maternos todos os indivíduos que precisam. Essa imagem nos lembra outra empregada constantemente na literatura católica, que tratamos no segundo capítulo, a de Maria nas Bodas de Caná, quando a prestimosa mãe percebe que os noivos estavam passando por constrangimento por falta de vinho.

Lontina narra o seu atendimento aos enfermos que estão esperando a sua hora, descreve toda a tristeza e sofrimento que tem que presenciar para garantir àquela pessoa uma boa passagem. Ela acredita que esse atendimento lhe confere uma dívida, pois nunca fica doente, Deus a recompensa com este seu serviço doado.

Ana doa dinheiro para entidades que atendem crianças, dinheiro que consegue benzendo crianças de coisas que os médicos não curam como “susto, quebrante, bicha, aguada.” Ela não pede nada aos pais, porém eles dão dinheiro, por isso ela doa esse dinheiro. Como diz Ana: “... tem vez que a doação que eu dou é tudo que eu ganho e passo pros outro; (...) se eu dou com aquela boa vontade (...) Deus tá vendo que eu tô dando ...”⁵⁸⁷

Neste ponto se nota a aproximação destas mulheres com as do quarto capítulo porque elas concebem a doação como um contrato com Deus, ou seja, doar o seu serviço, a sua piedade, o seu dinheiro, entre outras coisas, é receber uma gratificação, uma dívida de Deus.

⁵⁸⁷ OLIVEIRA, Ana. Op. cit.

A gratificação pode ser a saúde e o bem estar para a sua família, mas também pode ser o sentir-se valorizada pelos desafios que assumiu e venceu, com as oportunidades que a participação da comunidade propiciou. Como Ana, que lembrou que a composição de uma música e o seu desempenho no coral da comunidade lhe rendeu junto com outros três colegas uma viagem para o Ceará. Era um encontro sobre comunidades, onde leigos e religiosos estavam juntos. Ana comenta que foi surpresa geral quando, no final do encontro, os sacerdotes colocaram o hábito, afinal os leigos, que não sabiam quem era ou não sacerdotes durante o encontro, criticaram o clero. Mal sabiam eles que estavam cercados de religiosos.

Irene, ao fazer um pequeno balanço de sua vida, narra as suas atividades na seguinte seqüência: filha, família, comunidade e não cita o seu trabalho de costureira. Estudos sobre história oral e memória feminina indicam que as mulheres costumam dar destaque à família em suas narrativas e todas as nossas entrevistadas não fugiram a esta regra, contudo é interessante observar que as atividades da comunidade também se configuram como muito importantes⁵⁸⁸.

Em alguns casos era difícil marcar as entrevistas justamente por causa das atividades dessas mulheres na comunidade: grupos de oração, novenas de natal, padaria comunitária. Como diz Lourdes:

Ah, eu sinto bem, graças a Deus, sinto muito bem, eu acho que é uma felicidade pra nós ter essa oportunidade, de ajuda; pra mim, Deus me livre, eu me separa da comunidade; se eu separa das comunidades, eu vou senti muito, eu acho que eu vou separa só com a morte, que agora com a idade que eu tô, eu só espero o dia que Deus quise chama, né. A gente passo de 80 ano, não pode espera vive muito mais...⁵⁸⁹

Uma gratificação que vai além do campo religioso, do contrato com o sagrado, é uma dádiva de sentir-se útil e capaz e, ao mesmo tempo, com uma rede de sociabilidade que não a faz sentir-se solitária. Como fala Lourdes:

Eu gostei das nossas comunidades, tudo e todas elas, eu gostei muito; panhei muito amor, nos padre que ajudam nós tudo, né; padre eu peguei muito amor; as irmã, ajuda nós também, que a gente tem uma lida, né; então eu acho que ajuda mais a idéia da gente, funciona melhor, porque nas outras igrejas, a gente participava só o que eles fazia, e a gente ajudando um pouco, a gente fica mais prático nas coisas que é feito naquela comunidade. Então a comunidade de base tem a vantagem é esse, que muita gente pode ajuda, de vez em quando eles pedem ajuda pra troca de pessoas, pra descansa alguns que

⁵⁸⁸ SANGSTER, Joan. Op. cit.

⁵⁸⁹ COSTA, Lourdes. Op. cit.

tão trabalhando, e aqueles outro pega. Então quer dizer participar, tudo participa, mas é bom que troque de vez em quando pra cada um aprende um pouco, né. Porque todas as coisas têm que ser mais aprofundado pra pode a pessoa entende mais, né⁵⁹⁰.

Lourdes comenta isso logo depois de lembrar como se sentiu em outra cidade, na qual a paróquia não funcionava nos moldes das CEBs e, como ela fora impedida de participar mais ativamente na igreja pelo padre. O afastamento forçado da comunidade por causa de sua viuvez, apenas evidenciou como as atividades na comunidade eram importantes para ela, por isso, não se trata apenas do aspecto religioso que proporciona a gratificação para estas mulheres.

De acordo com Carmem Cinira MACEDO, a população que participa das CEBs se sente mais valorizada e animada com a expectativa dos novos papéis que pode assumir na igreja. Essa nova forma da Igreja permite a população uma relação mais próxima com o padre e com espaços que comumente lhe são vedados⁵⁹¹.

A despeito de muitas atividades serem realizadas pelos leigos, havia as reuniões oficiais, nas quais a figura do padre era imprescindível. Nas práticas oficiais, como a missa e a realização dos sacramentos, onde os padres eram indispensáveis como agentes especialistas do sagrado, ainda as regras canônicas foram mantidas⁵⁹².

O que nos leva ao próximo assunto deste capítulo que é percepção que essas mulheres têm dos sacramentos, sobretudo do casamento. Sobre o sacramento pode-se encontrar uma visão espontânea de Ana que ao comentar sobre as crianças que são levadas para que recebam a benção, diz que recomenda às mães que as crianças sejam batizadas, porque senão a oração “não pega direito”.

Em seguida, Ana diz que aconselha essas mães a não se “amigarem”, porque o casamento é tão gostoso. A sua filha ficou “amigada” durante oito anos com um rapaz, Ana rezava muito para que ela casasse, o que aconteceu em agosto deste ano, a sua filha comentou que estava se sentindo mais leve, e Ana respondeu a ela: “... minha filha vive no pecado não dá alegria pra ninguém, vai na missa, ou na

⁵⁹⁰ Idem.

⁵⁹¹ MACEDO, Carmem Cinira. Todo Dia é Dia. In: SANCHIS, Pierre (org.). **Catolicismo**: cotidiano e movimentos. Rio de Janeiro: Edições Loyola, 1992. p. 209-240. p. 216.

⁵⁹² NUNES, Maria José Rosado. **Eglise, sexe et pouvoir** ..., p. 252.

novena, não pode comunga, porque não é casada, sendo casada é pra Deus, né.

...⁵⁹³

Como bem observa Maria José Rosado NUNES, a maior parte dos fiéis das comunidades não era recém convertido ao catolicismo. Eles eram “católicos naturais”, porque nasceram numa família católica e recebiam uma educação dentro desses parâmetros. Então, se eles se consideravam adeptos da igreja dos pobres, era porque eles se identificavam com os valores propostos pelas comunidades. Esses valores se referiam a uma certa concepção de sociedade⁵⁹⁴. Nesta concepção de sociedade o casamento monogâmico e a sua indissolubilidade era o centro da vida familiar.

O casamento era a pedra angular da vida familiar, por isso as comunidades também tinham o curso para noivos, no qual Dirce comenta que os noivos eram aconselhados a pensar em suas escolhas, se cada um poderia suportar os defeitos um do outro.

Esta preocupação não era sem fundamento para estas mulheres porque se tratava de um sacramento, um juramento no altar para Deus. Como comenta Lourdes: “Eu queria cumprir o que jurei no altar de Deus, como eu ia jura na presença de Deus que ia fazer a minha obrigação e ele não ia fazer, então eu vivi a minha vida inteira pra cuidar dele e dos filhos ...”⁵⁹⁵

Para Lourdes, a possibilidade dos casamentos serem desfeitos era um absurdo, as mulheres deveriam suportar todos os defeitos do marido e provações do casamento, cuidar do marido e dos filhos. Por isso, deve ser difícil para esta mulher presenciar a separação de suas filhas, uma delas é Irene.

Irene demorou a casar, com 35 anos, e em sua narrativa parece ter se arrependido de ter casado. Quando eu perguntei como ela via a posição da Igreja sobre o divórcio, o constrangimento ficou evidente. Ela demorou dez minutos para responder essa questão, não só para a historiadora, mas principalmente para si mesma.

O assunto obviamente era doloroso, embora Irene ter afirmado que a separação foi a melhor coisa que ela poderia ter feito, fica evidente que o divórcio ia contra os seus princípios. Para ela, o divórcio era só para os casos necessários.

⁵⁹³ OLIVEIRA, Ana. Op. cit.

⁵⁹⁴ NUNES, Maria José Rosado. **Eglise, sexe et pouvoir** ..., p. 238

⁵⁹⁵ COSTA, Lourdes. Op. cit.

Aconselha a filha e reza para que ela tenha uma “vida decente e nunca se separe”. Porque no fundo Irene não aceita o divórcio:

Eu sou divorciada, mas não aceito. Assim esse tipo de divórcio, só que eu compreendo que no momento foi a coisa melhor que existiu, não existiu outra. No entanto, eu me divorciei e optei pela vida religiosa, e não quis mais ter casamento pra não corre, a, como se diz, aquela sensação de eu casei, divorciei e depois casa de novo, divorcia de novo, qualquer coisa não dá certo, não; meu casamento foi uma vez, não deu certo, como esse não deu, eu optei pela vida religiosa e cria a minha filha e vive o resto da minha vida dedicando a religião e ocupa com a parte social que me faz muito bem; e não ter mais, não ter outra família, pra, porque eu não aceito, não é uma coisa que aconteceu comigo ...⁵⁹⁶

Pela narração de Irene percebe-se que ela considera o seu casamento indissolúvel, porque apesar de ter pedido o divórcio, esse apenas anulou o contrato civil entre ela e o marido, o casamento como sacramento não pode ser anulado pelas leis dos homens. Por isso, Irene disse não ter casado de novo, porque o seu casamento foi aquele, ele é único, não pode ser anulado diante de Deus.

Em seguida, Irene compara a sua vida com a de uma religiosa, afinal, depois da separação não teve outros relacionamentos e dedicou a sua vida à religião. Desse modo, ela não estaria rompendo com o juramento que havia feito a Deus. É interessante notar que o divórcio não a impossibilitou de continuar a celebrar na comunidade, o que provavelmente um novo casamento poderia provocar, além disso, esse fato demonstra o distanciamento entre a norma da hierarquia e o que realmente acontece na prática dos fiéis.

Afinal, pelas normas da Igreja Católica as pessoas divorciadas pagariam a pena de não poder comungar e assim participar da mesa do Senhor, que é a parte mais importante do rito católico. Porém se sabia que havia uma impossibilidade prática para a aplicação desta norma, a não ser que os fiéis incorporassem esta norma. O que aconteceu na prática era que muitas pessoas divorciadas comungavam e até distribuíam e celebravam cultos como no caso de Irene.

Ezilda comenta que na década de 1970 as comunidades também organizaram um abaixo assinado para impedir a aprovação da lei do divórcio. Desta forma, no tocante aos sacramentos, essas mulheres observam a tradição e a manutenção das normas canônicas.

Segundo Carmem Cinira MACEDO, a Teologia da Libertação que fundamentava as discussões das CEBs deslocou a noção de pecado do

⁵⁹⁶ COSTA, Irene. Op. cit.

salvacionismo individual para a noção de pecado social. Por isso, as questões sobre a moral e a sexualidade recebiam um lugar secundário nas comunidades, porque a prioridade era a luta pela libertação econômica da coletividade⁵⁹⁷.

Nas questões relativas à sexualidade, as comunidades tendiam a dar uma abordagem pedagógica para ensinar ao povo com especialistas convidados. Contudo, isso não significa que houve alteração nas orientações da Igreja em relação à moral e à sexualidade⁵⁹⁸.

Nesse sentido, a questão relativa à moralidade era ofuscada pelas lutas de classe e, conseqüentemente, o papel da mulher na Igreja e na sociedade também não era tratado. O que se nota na narrativa das entrevistadas é que a falta de discussão destas questões apenas reforça a posição mais tradicional do feminino na Igreja.

Esta posição tradicional sobre o feminino está associada a uma compreensão sobre a honra feminina. O trabalho pedagógico e psicossomático para construí-la age no sentido negativo, definindo-a por sua falta. Como o feminino se constitui como o oposto do masculino, a mulher se faz mediante a negação de todos os elementos que pode associá-la ao mundo masculino⁵⁹⁹. Portanto, a *hexis* corporal da mulher se expressa pela retidão, pela submissão e pela postura curvada, flexível e dócil⁶⁰⁰. Desde pequena a mulher é educada incessantemente para conter-se e manter-se num “cerco invisível” como se a feminilidade fosse medida pela capacidade de tornar-se pequena⁶⁰¹.

Sendo assim, a mobilidade geográfica e a expressão corporal feminina estariam limitadas por padrões morais rígidos. A mulher que ousasse quebrar este cerco invisível colocaria em questão a sua honra. A ausência da honra feminina acarreta ao grupo familiar, sobretudo aos homens do grupo, uma desonra. Por isso, em algumas sociedades a pena que a mulher transgressora paga é tão atroz, porque o que está em jogo é a honra masculina.

Nota-se a questão da honra feminina como algo delicado para as nossas entrevistadas. Lourdes menciona que trabalhou fora, porém sempre com boa intenção, para ajudar o marido. Sendo assim, ela circulava além do cerco invisível,

⁵⁹⁷ MACEDO, Carmem Cinira. **Catolicismo e Sexualidade** ..., p. 86.

⁵⁹⁸ Idem.

⁵⁹⁹ BOURDIEU, Pierre. **A dominação** ..., p. 37.

⁶⁰⁰ Ibidem, p. 38.

⁶⁰¹ Ibidem, p. 39.

contudo para manter o grupo familiar. É interessante perceber que ela menciona o fato quando está falando sobre divórcio. O marido não teria argumento para pedir o divórcio, porque ela se manteve moralmente pura.

A honra feminina também é definida pela presença ou ausência do homem⁶⁰². Irene ao comentar a sua opinião sobre o divórcio, diz que deseja para a sua filha uma vida decente, que ela não se separe. Para a mulher divorciada há um desgaste muito grande para tentar restabelecer a sua honra devido à ausência de seu marido. Por isso, Irene optou em dedicar-se à vida religiosa, como um meio de reconstituir esta honra perdida, porém mesmo assim pelo tom de seu comentário isso não é possível.

Quanto à questão posta no início deste capítulo no tocante o significado que as participantes da CEBs em Curitiba atribuíram as suas atividades nas comunidades e, como essa experiência influenciou às suas visões sobre o papel feminino na Igreja e na sociedade, se pode tecer algumas considerações mediante a análise das entrevistas. Independentemente do controle dos estudos bíblicos para os animadores e, conseqüentemente, dos demais fiéis, isso não significa que os fiéis não fizessem a sua própria interpretação dos textos da Bíblia e seus personagens. A sua experiência anterior no catolicismo, somado com sua vivência como trabalhadora, mãe e esposa, conferiam sentidos diversos ao que foi ouvido e lido pelas participantes.

As mulheres devem ser entendidas como agentes ativos que reagem ao discurso do centro e, em suas relações cotidianas nas comunidades, ou não, enfrentavam conflitos que também faziam parte de sua experiência. Conflitos com os orientadores religiosos, com os maridos e com suas colegas de CEBs. Esses conflitos eram resolvidos mediante uma convivência negociada com todos os envolvidos⁶⁰³.

De qualquer forma, se percebe que mesmo o discurso da Teologia da Libertação que embasou a experiências das CEBs no período analisado ainda veiculavam representações femininas e masculinas fundamentadas no essencialismo biológico. A maior parte das personagens divulgadas no material das

⁶⁰² SOIHET, Rachel. Mulheres pobres e violência no Brasil urbano. In: DEL PRIORI, Mary. **História das mulheres no Brasil**. 2 ed. São Paulo: Contexto, 1997. p. 362-400.

⁶⁰³ Como verificado em outros trabalhos como de Maria José Rosado Nunes.

CEBs era masculina, as mulheres que desejavam recorrer às imagens femininas tinham que procurar no seu repertório tradicional.

Neste repertório tradicional, novamente via-se a figura do anjo silencioso que protegia o seu lar e sua família, que no máximo podia atuar fora de casa estendendo os seus cuidados maternos, educando as crianças na catequese, atendendo os doentes, doando o seu serviço para a comunidade.

No entanto, novas possibilidades de ministérios propiciavam a essas mulheres outras experiências, como exercer papéis importantes nos ritos sagrados do catolicismo como a distribuição da hóstia e a celebração. Evidentemente que esse acesso era limitado por sua condição de leiga e de mulher, porém não pode ser minimizado o seu efeito sobre as participantes.

Além dos novos papéis assumidos nos ministérios, a proposta de ação das comunidades permitiu às mulheres enfrentarem desafios como lutar pela infraestrutura de seu bairro, participar de reuniões com funcionários da prefeitura, organizar os vizinhos nas mobilizações e construir a casa da comunidade. Essas práticas muitas vezes entravam em contradição com os papéis que a Igreja atribuía às mulheres, sobretudo em suas representações do feminino, por isso em alguns casos percebe-se que as mulheres criaram estratégias para tentar superar estas contradições.

Entre essas estratégias estava a possibilidade de criar uma nova interpretação para a representação mariana e a ação feminina na Igreja e na sociedade. Algumas das entrevistadas, como Lontina e Ana, que apresentam uma percepção de que as mulheres são lutadoras e que podem fazer mais do que doar o seu serviço.

No entanto, ainda se nota a preocupação em manter uma aparência de pureza moral das entrevistadas. Isso é perceptível na preocupação de sustentar um comportamento moralmente aceito e no respeito aos sacramentos. Neste sentido, as entrevistadas apresentam uma inquietação na tentativa de responder as expectativas sociais esperadas delas como mulheres.

Essas expectativas sociais visavam reforçar o papel subalterno e servil da mulher, restringindo os seus movimentos na sociedade. Se as mulheres do quarto capítulo eram impelidas a participar dentro dos parâmetros de mãe nas atividades caritativas, as entrevistadas do quinto capítulo eram impulsionadas a participarem

como coadjuvantes na luta pela libertação do povo. Assumindo papéis nas CEBs que corresponderiam ao papel social de mãe.

Ambos os grupos de entrevistadas nesta tese tendiam a falar muito de sua família, no entanto de forma diferente. As mulheres do quarto capítulo falam de sua família demarcando uma distinção desta a partir do pertencimento a um grupo influente na sociedade. Por isso em suas narrativas são ressaltadas as qualidades familiares que conferiam prestígio a si e ao seu grupo, como as relações de parentesco e de amizade com autoridades são enfatizadas.

As mulheres do quinto capítulo falam de suas famílias destacando as dificuldades de sobrevivência e como elas tinham que trabalhar para ajudar no orçamento familiar e, ao mesmo tempo, cuidar da casa e dos filhos. Algumas procuram distinção a partir da participação nas CEBs, mostrando que possuem iniciativa para realizar concretamente mudanças no bairro e na prática religiosa.

Sendo assim, percebe-se na narração sobre o grupo familiar uma diferença marcadamente de classe social. Para as mulheres do quarto capítulo o lugar que a sua família ocupa na sociedade é muito relevante e os seus atos são possíveis por causa desta posição. As suas ações caritativas também expressam esta distinção na sociedade.

As entrevistadas do quinto capítulo narram as lutas que promoveram para poder conquistar a infra-estrutura de seu bairro. É observável a influência do discurso da Teologia da Libertação no sentido de estimular a luta do povo para a sua libertação. A caridade é um aspecto importante também para elas, porém com um significado diferente, manifesta como uma expressão de solidariedade entre os participantes das CEBs.

Contudo, existem alguns elementos presentes nas narrativas dos dois grupos de entrevistadas que convergem. Esses elementos se referem ao campo do religioso e à visão sobre os papéis de gênero.

No campo religioso se observa que as entrevistadas apresentam uma interpretação diferente sobre as atribuições dos sacerdotes. No caso das mulheres do quarto capítulo, os padres eram considerados como meros consultores de assuntos religiosos, conferindo inclusive certa autonomia em suas ações nas associações.

As entrevistadas do quinto capítulo dão um lugar de destaque aos padres que concordam e agem de acordo com as idéias da Teologia da Libertação, porque

estes proporcionam maiores oportunidades para os fiéis participarem nas CEBs. Assim sendo, as mulheres dos dois grupos de entrevistadas desta tese não aceitam de maneira incondicional as opiniões ou as ordens dos sacerdotes, elas adotam uma postura mais ativa a partir de seus referenciais.

Os critérios de julgamento das mulheres do quarto capítulo dizem mais respeito aos padres que também têm a preocupação com os pobres. Por outro lado, algumas das entrevistadas questionam a postura intolerante da Igreja com relação ao divórcio. Para algumas delas a Igreja válida é aquela dedicada aos pobres e não aquela que vigia moralmente os seus fiéis.

Em contraposição outras entrevistadas do quarto capítulo demonstram grande respeito aos aspectos morais do catolicismo, sobretudo o que se refere à indissolubilidade do casamento e o a responsabilidade materna na educação dos filhos. Essa mesma postura foi observada nas entrevistadas do quinto capítulo que demonstraram preocupação com a manutenção do casamento e com a educação dos seus filhos.

Para Pierre BOURDIEU o campo simbólico não possui total autonomia em relação aos outros campos, nem tampouco é inteiramente determinado pela economia. O que o autor pretende é entender como o campo simbólico se constitui a partir das condições materiais e institucionais, garantindo a produção e a reprodução dos bens simbólicos⁶⁰⁴.

Para ele não existe sistema simbólico que não se refira a um sistema de dominação, no caso das relações de gênero, a dominação masculina. Nesse sentido, o campo simbólico compartilhado pelas entrevistadas desta tese produz e reproduz a dominação masculina e a sua eficácia repousa no fato desse campo ordenar por meio do discurso o mundo social delas.

Segundo Pierre BOURDIEU o que garante a permanência e a relativa autonomia da divisão sexual do trabalho em relação às mudanças econômicas, é a constância do *habitus* que reproduz inconscientemente e reforçam os papéis tradicionais de homens e de mulheres na sociedade⁶⁰⁵.

Neste trabalho de conservação da divisão sexual do trabalho há o apoio explícito da família, a principal responsável por sua manutenção no campo

⁶⁰⁴ BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina** ..., p. 57.

⁶⁰⁵ Ibidem, p. 114.

simbólico, e da Igreja⁶⁰⁶. Portanto, as entrevistadas desta tese apresentam em comum o fato de reforçarem a dominação masculina na sociedade, sem ao menos dar-se conta disso, por terem a incorporado em seu *habitus*.

Neste sentido, o campo simbólico que garante a dominação masculina na sociedade não se restringe às mulheres de determinada classe social, as representações e as práticas que confirmam esta dominação atuam para além da categoria classe social.

Por isso, nesse ponto as entrevistadas dos dois capítulos se aproximam. Não importa se o grupo do quarto capítulo representaria uma ala da Igreja mais “conservadora” e o grupo do quinto capítulo estivesse associada às idéias da Teologia da Libertação, no que se refere ao papel da mulher na Igreja e na sociedade se pode encontrar uma visão que pretendia mantê-lo.

⁶⁰⁶ Ibidem, p. 115.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesta tese, o fio condutor da análise foi a questão de como as representações femininas são produzidas e reproduzidas nas práticas sociais. Representações femininas irradiadas pelo centro do poder da instituição, passando pelos agentes intermediários até a apropriação e criação de novos significados pelas mulheres.

O itinerário cumprido foi surpreendente em alguns sentidos, porque a tese partia do pressuposto de que as idéias pós-conciliares, sobretudo as da Teologia da Libertação, teriam modificado consideravelmente os parâmetros de participação feminina na Igreja Católica. E por isso as mulheres que participaram das novas propostas de apostolado teriam uma percepção diferente da atuação da mulher na instituição e na sociedade.

Por outro lado se supunha que as mulheres ligadas às associações oriundas de um catolicismo ultramontano exerceriam a sua religiosidade e a sua prática na Igreja aos moldes tradicionais, permanecendo ancoradas na figura da mãe como educadora moral. Esta tese está longe de se filiar aos estudos que entendem a religião apenas como um instrumento eficaz de controlar as mulheres⁶⁰⁷, porém a pesquisa empírica e o aparato teórico demonstraram que as representações e as práticas tendem a reproduzir os papéis de gênero tradicionais.

Embora o espaço religioso apresente estes traços de permanência, ele se constitui como um campo complexo que apresenta contradições e ambigüidades, podendo funcionar como uma forma de manutenção dos valores sociais ou como força mobilizadora das mulheres⁶⁰⁸.

É o que se observou no caso das mulheres presentes nesta tese. Tanto as mulheres que ingressavam em associações religiosas mais “tradicionais” quanto aquelas que participavam das CEBs, criavam em suas práticas um grau de autonomia em relação às normas da Igreja. E o interessante é perceber que a participação aumentava quantitativa e qualitativamente⁶⁰⁹ de maneira proporcional

⁶⁰⁷ NUNES, Maria José Rosado. O impacto do feminismo sobre o estudo das religiões. **Pagu**. n. 16, 2001. p. 79-96. p. 86.

⁶⁰⁸ Ibidem, p. 86-87.

⁶⁰⁹ Quanto à questão quantitativa um exemplo é a diferença numérica de associadas na Associação e Oficinas de Caridade Santa Rita e a Arquiconfraria das Mães Cristãs. Na Associação e Oficinas de Caridade Santa Rita houve um crescimento numérico muito grande na década de 1970, isso ocorreu na medida em que as associadas tornaram-se mais independentes em relação à autoridade da Igreja.

ao grau de autonomia que elas adquiriam em suas experiências nas atividades desenvolvidas em seu grupo.

Os grupos que permitiam que as mulheres criassem um espaço de atuação com poucas interferências da autoridade eclesial eram os grupos que aumentavam consideravelmente o número de adeptas. Isso é um indicativo de que as mulheres não aceitavam passivamente as normas da Igreja e que para elas a participação nas atividades da associação ou da comunidade possuía um caráter que ultrapassava a religiosidade.

De certa forma, as mulheres que conseguiam subverter a norma e as suas diretrizes, criando as suas próprias interpretações e práticas, poderiam transformar as associações e as CEBs espaços sociais que possibilitariam a realização de seus desejos e a crença na sua capacidade de ação⁶¹⁰.

Nesse sentido, esta tese além de se preocupar com os bens simbólicos que compõem o campo religioso e que estariam moldados pela diferenciação sexual, procurou dar visibilidade à visão que as mulheres criaram sobre a sua prática na Igreja.

Para tanto, a metodologia da história oral foi de grande valia, pois permitiu o acesso à subjetividade das entrevistadas. Se há uma forma de lembrar própria para as mulheres, também há uma mediação de gênero em toda experiência religiosa⁶¹¹. E esta forma de experimentar a religião estava relacionada com o lugar que a mulher ocupava na Igreja.

Durante muito tempo as mulheres católicas não tiveram acesso à escrita ou os seus escritos não eram divulgados, por isso a sua história era contada pela lente do olhar masculino. Não se trata aqui de tentar recuperar as vozes destas mulheres como sujeitos passivos, porque se sabe que elas podem em suas narrativas reproduzir o discurso normativo, mas analisar como elas criavam estratégias que alteravam esse discurso.

Portanto, a fonte oral foi de fundamental importância para esta tese, pois afastou o canto hipnotizador da teologia, sobretudo a da Libertação, porque muitas

Ao passo que a Arquiconfraria das Mães Cristãs desde a década de 1970 tem diminuído o número de associadas, chegando os dias de hoje quase a sua extinção em Curitiba. Quanto à questão qualitativa isso é observável principalmente no caso das CEBs, nas quais as mulheres começaram a exercer ministérios religiosos e a organizar os movimentos de bairro.

⁶¹⁰ Ibidem, p. 93.

⁶¹¹ Ibidem, p. 91.

vezes podemos nos sentir seduzidos pelo discurso de um catolicismo libertador que estaria do lado do oprimido.

Porém, o contato com mulheres que receberam formação a partir da Teologia da Libertação mostrou o impacto do silenciamento desta teologia sobre as questões de gênero. Sendo assim, a Teologia da Libertação, apesar de apresentar um discurso que pretendia romper com um catolicismo “conservador”, não conseguiu superar a dicotomia inscrita nas relações de gênero. A representação mariana descrita por Leonardo Boff demonstrou que a Teologia da Libertação ainda compreendia esta figura que personificava o feminino como secundária.

A ausência de figuras femininas no discurso da Teologia da Libertação é observada também pela forma que as mulheres falam de Nossa Senhora, ainda com os traços de uma mariologia tradicional. Por outro lado, algumas mulheres diante de suas experiências nas CEBs começaram a criar a sua própria interpretação sobre os papéis femininos, conferindo uma conotação positiva a qualidades geralmente atribuídas às mulheres, como a facilidade de comunicar-se e estabelecer laços na comunidade.

Deve-se entender as associações e as CEBs como espaços que possibilitavam às mulheres exercerem atividades com as quais regularmente não se envolveriam, como organizar a coleta de doações e assumir ministérios, até então, de exclusividade dos sacerdotes.

Essas experiências não são desprezíveis para a construção da subjetividade dessas mulheres, que percebiam que podiam ir além do que estava estabelecido para elas, tornando-as mais confiantes em suas qualidades e em suas ações. Nesse sentido, embora a Igreja Católica prescrevesse normas para as mulheres, elas criavam possibilidades de ação.

Pode-se pensar que a ambigüidade da Igreja Católica propiciava a atuação feminina, comparando com as mulheres das igrejas protestantes históricas que não tinham o seu papel destacado na religião. As igrejas protestantes romperam com o ideal católico da valorização da virgindade e com a experiência conventual, a idéia de sacerdócio universal não criava uma hierarquia entre os pastores e os fiéis⁶¹².

Portanto, as mulheres protestantes que participavam ativamente da religião não poderiam esperar um reconhecimento de suas atribuições no sentido de

⁶¹² BAUBÉROT, Jean. Da mulher protestante. In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle (org.). **História das Mulheres no Ocidente**: o século XIX. Porto: Afrontamentos, 1991. p. 238-255. p. 239.

diferenciá-las das outras mulheres. Por outro lado, as mulheres católicas poderiam encontrar meios para atuar, mesmo que reproduzindo os seus papéis sociais de mãe e de esposa no espaço público e com isso conseguir um destaque diante das outras mulheres⁶¹³.

Por isso as mulheres protestantes tenderam a desenvolver lutas para conquistar os direitos que lhes eram negados explicitamente, enquanto que as mulheres católicas, devido ao discurso ambíguo da Igreja, poderiam contar com uma margem de autonomia, evitando a confrontação direta⁶¹⁴.

Embora a confrontação não fosse direta, as mulheres católicas mudaram mais do que a Igreja pretendia ao conceder um espaço de atuação a elas, criando novas possibilidades por conta própria. Elas começaram a escolher o que acatar das normas e atuar além do que era prescrito. Sendo assim, o discurso contraditório da Igreja pode ter fornecido a possibilidade de modificar ou tornar mais elásticas as normas para estas mulheres.

É possível dividir em dois tipos de posicionamentos os estudos feministas sobre a religião; o primeiro que acredita que as religiões são androcêntricas e mantenedoras dos papéis de gênero, por isso propõe a criação de espaços alternativos de religiosidade para as mulheres; o segundo que compreende que o problema das religiões históricas foi a apropriação e o monopólio que os homens exerceram sobre o sagrado. Portanto, as mulheres deveriam retomar a tradição e os seus fundamentos para encontrar um lugar para elas⁶¹⁵.

A presente tese acredita que ambas as posições apresentam argumentos coerentes, porque se percebe que a teologia durante muito tempo teve que manter-se dentro dos limites androcêntricos, caso contrário poderia ruir todo o edifício dogmático e teológico da Igreja Católica. E como vimos o pensamento teológico estava ancorado na dicotomia entre os gêneros. Por outro lado, esses limites foram transpostos pelas mulheres no movimento leigo e na Teologia Feminista, que propuseram novas interpretações sobre a tradição.

No entanto, mesmo com o desenvolvimento da Teologia Feminista e do movimento de mulheres no interior da Igreja Católica, o posicionamento da Igreja diante das questões de gênero ainda é de não reconhecimento e de intransigência.

⁶¹³ Ibidem, p. 240.

⁶¹⁴ Idem.

⁶¹⁵ NUNES, Maria José Rosado. **O impacto do feminismo sobre o estudo das religiões ...**, p. 96.

O que nos conduz a pensar que mesmo com a mobilização feminina, a Igreja irá manter os papéis das mulheres restritos na economia do sagrado. Portanto, pode-se indagar se não seria o caso de criar espaços alternativos fora dessa estrutura dominada pelo masculino para que as mulheres pudessem criar uma forma nova de se relacionar com o sagrado.

REFERÊNCIAS

FONTES

ALONSO, Estevam. **Vida e Novena de Santa Rita de Cássia**. Curitiba: Sede de Associação e Oficinas de Caridade Santa Rita de Cássia, 1958.

ANDRADE, Dirce Camargo de. Participante das CEBs. **Entrevista concedida à Nadia Maria Guariza**, Curitiba, 11 nov. 2008.

ARQUICONFRARIA DAS MÃES CRISTÃS DE CURITIBA. Reunião da Diretoria. Curitiba. **Ata da reunião realizada no dia 6 nov. 1910**. Livro 1.

ARQUICONFRARIA DAS MÃES CRISTÃS DE CURITIBA. Reunião da Diretoria. Curitiba. **Atas das reuniões realizadas no período de 1960 a 1979**. Livros 7 e 8.

ASSOCIAÇÃO e Oficinas de Caridade de Santa Rita de Cássia. [s.l: s.n], [1950?].

ASSOCIAÇÃO E OFICINAS DE CARIDADE SANTA RITA DE CÁSSIA. REUNIÃO DA DIRETORIA. Curitiba. **Atas das reuniões realizadas no período de 1958-1975**. Livro 1.

ASSOCIAÇÃO E OFICINAS DE CARIDADE SANTA RITA DE CÁSSIA. Histórico (1958-2000). Curitiba: Mimeo, 2000.

ASSOCIAÇÃO e Oficinas de Caridade Santa Rita de Cássia: Estatutos Sociais, [197?].

ASSOCIAÇÃO E OFICINAS DE CARIDADE SANTA RITA. Relatório Geral 1977. Curitiba: Mimeo, 1978.

ASSOCIAÇÃO E OFICINAS DE CARIDADE SANTA RITA. Relatório Geral 1977. Curitiba: Mimeo, 1980.

BETTO, Frei. **O que é comunidade eclesial de base**. 6 ed. São Paulo: Brasiliense, 1981. (Coleção Primeiros Passos).

BOFF, Leonardo. **A Ave-Maria**: o feminino e o Espírito Santo. Petrópolis: Vozes, 1980. p. 11.

BOFF, Leonardo. **O rosto materno de Deus**: ensaio interdisciplinar sobre o feminino e suas formas religiosas. Petrópolis: Vozes, 1979. p. 75-76.

BOFF, Leonardo. **A fé na Periferia do Mundo**. Petrópolis: Vozes, 1978.

CALLUF, Emir. **O jovem diante de Deus**. Curitiba: Mentor, [1960?]. Coleção Juventude de Hoje.

CALLUF, Emir. **Lágrimas ao meio-dia...** São Paulo: Paulinas, [1960?].

CALLUF, Pe. Emir. **Apelo ao sr. Ministro da Educação e Cultura em prol do Cinema Nacional**. Curitiba: Voz do Paraná, [1970?]. p. 3.

CALLUF, Emir. **Juventude e Sexo**. Curitiba: Mentor, [1960?]

Concílio Vaticano II: o apostolado leigo. 18 abr. 1965. Petrópolis: Vozes, 1966.

CORÇÃO, Gustavo. **As Fronteiras da técnica**. 5. ed. Rio de Janeiro: Agir, 1963.

CORÇÃO, Gustavo. **O século do nada**. Rio de Janeiro: Agir, 1976.

COSTA, Irene Aparecida da. Participante das CEBs. **Entrevista concedida à Nadia Maria Guariza**, Curitiba, 18 dez. 2008.

COSTA, Lourdes Moraes da. Participante das CEBs. **Entrevista concedida à Nadia Maria Guariza**, Curitiba, 18 dez. 2008.

DECRETO UNITATIS REDINTEGRATIO: SOBRE O ECUMENISMO. Disponível em: <www.vatican.va/archive/hist_councils>. Acesso em: 25 set. 2005.

DOCUMENTOS DO CELAM: conclusões das conferências do Rio de Janeiro, Medellín, Puebla e Santo Domingo. São Paulo: Paulus, 1992.

FREITAS, Yvonne Maciel de. Associada da Arquiconfraria das Mães Cristãs. **Entrevista concedida à Nadia Maria Guariza**, Curitiba, 16 jun. 2005.

GREGÓRIO XVI, Papa. ***Mirari vos***: sobre os principais erros de seu tempo. 15 ago. 1832. Petrópolis: Vozes, 1947.

HOFFMANN, Ezilda Maria Pauli. Participante das CEBs. **Entrevista concedida à Nadia Maria Guariza**, Curitiba, 16 dez. 2008.

JOÃO XXIII, Papa. ***Mater et Magistra***. 15 jul. 1961. Petrópolis: Vozes, 1963.

LACERDA, Edith Alice de. Participante da Associação e Oficinas de Caridade Santa Rita. **Entrevista concedida à Nadia Maria Guariza**, Curitiba, 21 ago. 2008.

LEÃO XIII, Papa. ***Quod Apostolici Muneris***: sobre o Socialismo e o Comunismo. 28 dez. 1878. Petrópolis: Vozes, 1956.

LEÃO XIII, Papa. ***Immortale Dei***: sobre a Constituição Cristã dos Estados. 1 nov. 1885. Petrópolis: vozes, 1960.

LEÃO XIII, Papa. ***Arcanum Divinae Sapientiae***: sobre a Constituição cristã da família. 10 fev. 1880. Petrópolis: Vozes, 1958.

LEÃO XIII, Papa. Carta aos Bispos do Brasil. In: _____. **Excertos**: sobre a imprensa. 2 jul. 1894. Petrópolis: Vozes, 1947.

LEÃO XIII, Papa. ***Graves de Communi***. Encíclica Sobre a Democracia Cristã. 18 jan. 1901.

LICHEWITZ, Lontina. Participante das CEBs. **Entrevista concedida à Nadia Maria Guariza**, Curitiba, 16 dez. 2008.

MARITAIN, Jacques. **Humanismo Integral**: uma visão nova da ordem cristã. 5 ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1965.

MORO, Elinor Florença Alice. Participante da Associação e Oficinas de Caridade Santa Rita. **Entrevista concedida à Nadia Maria Guariza**, Curitiba, 18 ago. 2008.

OLIVEIRA, Ana Profetiza de. Participante das CEBs. **Entrevista concedida à Nadia Maria Guariza**, Curitiba, 11 dez. 2008.

O livro incômodo do ex-padre Emir. **Estado do Paraná**, Curitiba, 13/07/1984.

PAULO VI, Papa. **Marialis Cultus**. 2 fev., 1974. Disponível em: www.vaticano.com. Acesso em: 15/05/08.

PIO IX, Papa. **Bula Ineffabilis Dei**: sobre a Imaculada Conceição de Nossa Senhora. 8 dez. 1854. Petrópolis: Vozes, 1947

PIO IX, Papa. **Syllabus**. Disponível em: <http://www.montfort.org.br/index.php?secao=documentos&subsecao=enciclicas&artigo=silabo&lang=bra#>. Acesso em: 11 jun. 2009.

PIO X, Papa. **Sacra Tridentina Synodus**: sobre a Comunhão freqüente e cotidiana. 8 agos. 1910. Petrópolis: Vozes, 1953.

PIO X, Papa. **Il Fermo Propósito**: sobre os Fundamentos da Ação Católica. 18 dez. 1903. Petrópolis: Vozes, 1959.

PIO X, Papa. **Haerent animo**: Exortação ao Clero. 4 ago. 1908. Petrópolis: Vozes, 1959.

PIO XI, Papa. **Casti Connubii**: sobre o Matrimônio Cristão. 31 dez. 1930. Petrópolis: Vozes, 1946.

PIO XI, Papa. **Non abbiamo bisogno**: sobre a necessidade e os caracteres da Ação Católica. 29 jun. 1931. Petrópolis: Vozes, 1959.

PIO XI, Papa. **Ex officiosis literis**: sobre a Ação Católica. 13 nov. 1928. Petrópolis: Vozes, 1956.

PIO XI, Papa. **Quae Nobis**: sobre a Ação Católica. 13 nov. 1928. Petrópolis: Vozes, 1956.

PIO XI, Papa. **Cartas Quamvis Nostra, Singulari animi e Firmissiman Constantiam**. 28 mar. 1937. Petrópolis: Vozes, 1950.

PIO XI, Papa. **Sobre a Ação Católica**. 27 out 1935. Petrópolis: Vozes, 1950.

PIO XII, Papa. ***Sommamente gradito***: sobre a colaboração dos homens de Ação Católica no Renascimento Espiritual da Sociedade. 20 set. 1942. Petrópolis: Vozes, 1955.

PIO XII, Papa. ***Poussées***: sobre o apostolado da mulher católica. 29 set. 1957. Petrópolis: Vozes, 1963.

PIO XII, Papa. **Sobre as Congregações Marianas**. 21 jan 1945. Petrópolis: Vozes, 1959.

PIO XII, Papa. **Sobre o apostolado leigo**. 1951. Petrópolis: Vozes, 1960.

PIO XII, Papa. ***Deiparae virginis mariae***. Proposta de definição do dogma da assunção da bem-aventurada Virgem Maria. Disponível em: www.vaticano.com. Acesso em: 30 mai. 08.

RATISBONNA, Theodore. **Novo Manual das Mães Christãs**. Petrópolis: Vozes, 1925.

RIBEIRO, Maria Helena Lessa. Associada da Arquiconfraria das Mães Cristãs. **Entrevista concedida à Nadia Maria Guariza**, Curitiba, 26 set. 2007.

BIBLIOGRÁFICAS

ABRÃO, Bernadette Siqueira. **Historia da Filosofia**. São Paulo: Abril Cultural, 2004.

ACOCCELA, J. A pecadora santa: os dois mil anos de obsessão por Maria Madalena. In: BURSTEIN, A. J. **Maria Madalena**: os segredos da mulher mais instigantes da Bíblia. Rio de Janeiro: Ediouro, 2006.

ALBERIGO, Giuseppe. (coord.). **O catolicismo rumo à Nova Era**: o anúncio e a preparação do Vaticano II (janeiro de 1959 a outubro de 1962). Petrópolis: Vozes, 1995.

ALEXANDRE, Monique. Do anúncio do reino à Igreja papéis, ministérios, poderes femininos. In: DUBY, Georges; PERROT, Michele. **História das mulheres: medieval**. Porto: Afrontamentos, 1994.

AMARAL, Roniere Ribeiro do. **Milagre político**: catolicismo da Libertação. Tese de doutorado em Sociologia. UNB, 2006.

AQUINO, Maria Pilar. **A Teologia, a Igreja e a Mulher na América Latina**. São Paulo: Paulinas, 1997.

AQUINO, Maria Pilar. **Teologia latinoamericana de la Liberacion desde la perspectiva de la mujer**. Tese de Doutorado em Teologia. México [S.n.], 1990.

ARFUCH, Leonor. **El espacio biográfico**: dilemas de la subjetividade contemporânea. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2002.

ARY, Zaíra. **Masculino e feminino no Imaginário Católico**: da Ação Católica à Teologia da Libertação. São Paulo: Annabluma, 2000. (Col. Diálogos).

AZZI, Riolando; GRIJP, Klaus Van Der. **História Igreja no Brasil**: ensaio de interpretação a partir do povo. Petrópolis: Vozes, 2008. Tomo II (terceira época 1930-1964).

AZZI, Riolando. **A vida religiosa no Brasil**: enfoques históricos. São Paulo: Edições Paulinas, 1983.

AZZI, Riolando. Família, mulher e sexualidade na Igreja do Brasil (1930-1964). In: MARCÍLIO, Maria Luiza (Org.). **Família, mulher, sexualidade e Igreja na História do Brasil**. São Paulo: Edições Loyola, 1993.

AZZI, Riolando. **O altar unido ao trono**: um projeto conservador. São Paulo: Paulinas, 1983.

AZZI, Riolando. **O Estado leigo e o Projeto Ultramontano**. São Paulo: Paulus, 1994. (História do Pensamento Católico – IV).

AZZI, Riolando. **A Neocristandade**: um projeto restaurador. São Paulo: Paulus, 1994.

AZZI, Riolando. **O catolicismo popular no Brasil**. Petrópolis: Vozes, 1978.

AZZI, Riolando. O Concílio Vaticano II no contexto da Igreja e do Mundo: uma perspectiva histórica. In: MOREIRA, Alberto da Silva; SOARES, Afonso Maria Ligorio; RAMMINGER, Michael. **A primavera interrompida**: o projeto Vaticano II num impasse. Disponível em: conciliovaticanoii.pdf. Acesso em: 8 maio 2008.

BAUBÉROT, Jean. Da mulher protestante. In: DUBY, Georges; PERROT, Michelle (org.). **História das Mulheres no Ocidente**: o século XIX. Porto: Afrontamentos, 1991. p. 238-255.

BADINTER, Elisabeth. **XY**: sobre a identidade masculina. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993.

BAKHTIN, Mikhail. **A cultura popular na Idade Média e no Renascimento**: o contexto de François Rabelais. 4. ed. Brasília: UNB, 1999.

BANDEIRA, Marina. **A Igreja Católica na Virada da Questão Social (1930-1964)**. Petrópolis: Vozes, 2000.

BECKER, Howard S.. **Uma teoria da Ação Coletiva**. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

BETTENCOURT, Dom Estevão O.S.B.. **A Via Sacra: o que é? Como teve origem?** Disponível em: www.cleofas.com.br/virtual/texto.php?doc=ESTEVAO&id=deb0031. Acesso em: 12. jul. 2008.

BETTO, Frei. **O que é comunidade eclesial de base**. 6 ed. São Paulo: Brasiliense, 1981. (Coleção Primeiros Passos).

BÍBLIA Sagrada. São Paulo: Edições Paulinas, 1979.

BIDEGAIN, Ana Maria. Gênero como categoria de análise na História das religiões. In: _____. **Mulheres**: autonomia e controle religioso na América Latina. Petrópolis: Vozes, 1996.

BOFF, Leonardo. **E a Igreja se faz povo**: Ecclesiogênese: a Igreja que nasce da fé do povo. Petrópolis: Vozes, 1986.

BOSCHILIA, Roseli. **Modelando Condutas**: a educação católica em colégios religiosos (Curitiba 1925-1965). Curitiba, 2002, 238p. Tese (Doutorado em História), Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes. UFPR.

BOURDIEU, Pierre. **A dominação Masculina**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. 6 ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.

BOURDIEU, Pierre. **A produção da crença**: contribuição para uma economia dos bens simbólicos. 3 ed. Porto Alegre: Zouk, 2006.

BOURDIEU, Pierre. **Coisas Ditas**. São Paulo: Brasiliense, 2004.

BRUNELLI, Delir. **Libertação da Mulher**: um desafio para a Igreja e a Vida Religiosa da América Latina. Rio de Janeiro: Conferência dos Religiosos do Brasil, 1989.

CERTEAU, Michel De. **A escrita da História**. 2 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

CHARTIER, Roger. O mundo como representação. **Estudos Avançados**. São Paulo: USP. 11 (5), 1991.

CHARTIER, Roger. Textos, impressos, leituras. In: _____. **A História Cultural entre práticas e representações**. Lisboa: Difel, 1988. p. 121-139.

COYLE, Kathleen. **Maria na tradição cristã**: a partir de uma perspectiva contemporânea. São Paulo: Paulus, 1999.

COUTO, Márcia Thereza. Na trilha do gênero: pentecostalismo e CEBs. **Revista Estudos Feministas**. V. 10, n. 2, Jul./Dez, p. 357-369, 2002.

COTT, Nancy F.. A Mulher Moderna: o estilo americano dos anos vinte. In: THÉBAUD, Françoise. **História das Mulheres**: o século XX. Porto: Afrontamentos, 1991.

DAVIS, Natalie Z.. **Nas margens**: três mulheres do século XVII. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

DELGADO, Lucilia de Almeida Neves, PASSOS, Mauro. Catolicismo: direitos sociais e direitos humanos (1960-1970). In: DELGADO, Lucilia de Almeida Neves; FERREIRA, Jorge. **O tempo da ditadura militar e movimentos sociais em fins do século XX**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

DELGADO, Lucilia de Almeida Neves. **História oral**: memória, tempo e identidades. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.

DIAS, Romualdo. **Imagens da Ordem**: a doutrina católica sobre a autoridade no Brasil (1922-1933) São Paulo: UNESP, 1996.

D'INCAO, Maria Angela (Org.). **Amor e família no Brasil**. São Paulo: Contexto, 1989.

DOMEZI, Maria Cecília. **Uma leitura da *Gaudium et Spes* na perspectiva de mulheres latino-americanas**. In: A primavera interrompida: o projeto Vaticano II num impasse. Disponível em: conciliovaticanoii.pdf . Acesso em: 8 maio 2008.

DUBY, Georges. **Idade Média, Idade dos homens**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

DUBY, Georges. **Heloísa, Isolda e outras damas no século XII**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995. p. 10-11.

DUSSEL, Enrique. **De Medellín a Puebla**: uma década de sangue e esperança. De Medellín à Sucre (1968-1972) São Paulo: Loyola, 1981.

FEATHERSTONE, Mike. **Cultura ou Consumo e Pós-Modernidade**. Disponível em: w3.ufsm.br/mundogeo/geopolitica/arquivos/mike_featherstone.pdf. Acesso em: 01/04/2008.

FERNANDES, Dom. Luís. **Como se faz uma comunidade eclesial de base**. 4 ed. Petrópolis: Vozes, 1985. (Coleção Fazer).

FERREIRA, Antonio Gomes. **Dicionário de Português-Latim**. Porto: Porto Editora, 1998.

FERREIRA, Salvina Maria. **Constituição da identidade das CEBs em Curitiba**. Monografia de graduação em Ciências Sociais. Curitiba Do Setor de Ciências Humanas , Letras e Artes, 1996. UFPR.

FRANCO, Irinéia M.. **40 anos de Teologia da Libertação: 1960-2000**. Disponível em: <http://nepheusp.googlepages.com/40anosdeTeologiadaLibertao-rev.pdf>. Acesso em: 02/06/08.

GIL, Benedito Miguel. **Os cursilhos e a reprodução do catolicismo europeu nas Américas**. Disponível em; www.assis.unesp.br. Acesso em 17 jan. 2003.

GINZBURG, Carlo. Prefácio à edição italiana. In: _____. **O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela inquisição**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

GIORGIO, Michela de. O modelo católico. In: PERROT, Michele (org.). **História das Mulheres: o século XX**. Porto: Edições Afrontamentos, 1991. p. 199-237.

GLUCK, Sherna Berger; PATAI, Daphe. **Women's Words: The feminist practice of oral history**. New York: Routledge, 1991. p. 63-76.

GUARIZA, Nadia Maria. **As Guardiãs do lar: a valorização materna no discurso ultramontano**. Curitiba, 2003, p. 148. Dissertação (Mestrado em História), Setor de Ciências Humanas, Letras e Artes. UFPR.

GUTIÉRREZ, Gustavo. **Teologia da Libertação**. Petrópolis: Vozes, 1976.

HALBWACHS, Maurice. Memória coletiva e memória histórica. In: _____. **A memória coletiva**. São Paulo: Vértice, 1990.

JAPIASSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. **Dicionário Básico de Filosofia**. 3. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.

LALANE, André. **Vocabulário técnico e Crítico da Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

LANNA, Marcos. Nota sobre Marcel Mauss e o ensaio sobre a dádiva. **Revista Sociologia e Política**. Curitiba, n. 14, p. 173-194, jun. 2000.

LEITE, M.M. S.B.. **Educação, Cultura e Lazer das Mulheres de Elite em Salvador. (1890-1930)**. Salvador, 1997. Dissertação de Mestrado em História/UFBA.

LIMA, Henrique Espada. **A micro-história italiana: escalas, indícios e singularidades**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

LÖWY, Michael. Ética católica e espírito do capitalismo. **Cultura Vozes**. Petrópolis: Vozes, n. 1, jan/fev, 1998.

LÖWY, Michael. **Marxismo e Teologia da Libertação**. São Paulo: Cortez, 1991. (Coleção polêmicas do nosso tempo).

LÖWY, Michael. **A guerra dos deuses: religião e política na América Latina**. Petrópolis: Vozes, 2000.

LUCENA, Célia. Mobilidade social: histórias de família e variedades de gênero. In: MEIHY, José Carlos Sebe Bom (org.). **(Re)introduzindo História Oral no Brasil**. São Paulo: Xamã, 1996. (Série Eventos). p. 206-216.

KORNIS, Mônica. **Centro Dom Vital**. Disponível em: http://www.cpdoc.fgv.br/dhbb/asp/upd_ins_perfil.asp?url=8739_1.asp&tp=1&tpvrb=. Acesso em: 10/06/08.

MACEDO, Carmen Cinira. **Tempo de Gênese: o povo das comunidades eclesiais de base**. São Paulo: Brasiliense, 1986.

MACEDO, Carmem Cinira. Catolicismo e Sexualidade. In: SANCHIS, Pierre (org.). **Catolicismo: cotidiano e movimentos**. Rio de Janeiro: Edições Loyola, 1997. p. 81-88.

MACEDO, Carmem Cinira. Todo Dia é Dia. In: SANCHIS, Pierre (org.). **Catolicismo: cotidiano e movimentos**. Rio de Janeiro: Edições Loyola, 1992. p. 209-240.

MANOEL, Ivan. **Igreja e educação feminina (1859-1919): uma face do conservadorismo**. São Paulo: UNESP, 1996.

MANOEL, Ivan A. A esquerdização do catolicismo brasileiro (1960-1980): notas prévias para uma pesquisa. **Estudos de História**, Franca, v. 7, n. 1, p. 135-148, 2000.

MARCHI, Euclides. De santas a suspeitas e pecadoras. **Significação**. Curitiba: Annablume. Nov. 2000 (14).

MARITAIN, Raísa. **As grandes amizades**. 7 ed. Rio de Janeiro: Agir, 1970.

MESTERS, Carlos. **Abraão e Sara**. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 1986.

MONDIN, Battista. **Os grandes teólogos do século XX**. São Paulo: Paulus, 2003.

MOTT, Maria Lúcia. Maternalismo, políticas públicas e benemerência no Brasil (1930-1945). **Cadernos Pagu**, Campinas, 16, p. 199-234, 2001.

NICOLAS, Maria. **Pioneiras do Brasil**: estado do Paraná. Curitiba: MIMEO, 1977. p. 311-313.

NITA, Yva. Fertilidades. In: _____. **Crônicas**. Curitiba: Mimeo, s.d.

NUNES, Maria José Rosado. **Eglise, sexe et pouvoir**: les femmes dans le catholicisme au Brésil les cas des Communautés Ecclésiales de Base. Thèse pour le doctorat. France. Ecole des cas Hautes etudes em sciences sociales. 1991.

NUNES, Maria José Rosado. O impacto do feminismo sobre o estudo das religiões. **Pagu**. n. 16, 2001. p. 79-96.

Os Pensadores: Santo Tomás de Aquino. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

PORTELLI, Alessandro. What makes oral history different. In: PERKS, Robert; THOMSON, Alistair. **The oral history reader**. New York: Routledge, 2003. p. 63-74.

POLLAK, Michael. Memória e Identidade. **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, 1992.

RIBEIRO, Zilda Fernandes. **A mulher e seu corpo**: magistério eclesiástico e renovação da ética. Aparecida: Santuário, 1998.

RIBEIRO, Ivete. **O amor dos cônjuges**. In: D'INCAO, Maria Ângela (Org.). Amor e família no Brasil. São Paulo: Contexto, 1989.

SALAS, Maria. **De la promoción de la mujer a la teología feminista**. Santander.: Sal Térrea, 1993.

SANGSTER, Joan. Telling our stories: feminist debates and the use of oral history. In: PERKS, Robert; THOMSON, Alistair. **The oral history reader**. New York: Routledge, 2003.

SALISBURY, Joyce. **Pais da Igreja, virgens independentes**. São Paulo: Página Aberta, 1991.

SANTOS, Myriam S. dos. Sobre a autonomia das novas identidades coletivas: alguns problemas teóricos. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, v. 13, n. 38, São Paulo, 1998. p. 151-165.

SANTOS, Irinéia M. Franco dos. **O pensamento católico no Brasil**: da Ação Católica à Teologia da Libertação. Disponível em: historiaecultura.googlepages.com/OPENSAMENTOCATLICONOBRASIL.pdf – Acesso em: 03/02/2009.

SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação e Realidade**, Porto Alegre, n. 16, p. 5-22, jul./dez. 1990.

SOIHET, Rachel. Mulheres pobres e violência no Brasil urbano. In: DEL PRIORI, Mary. **História das mulheres no Brasil**. 2 ed. São Paulo: Contexto, 1997. p. 362-400.

SPRÍCIOGO, Sandra Helena. **Uma apresentação da Revista de Cultura Vozes**. Disponível em: http://www.cce.ufsc.br/~nelic/Boletim_de_Pesquisa3/texto_sandra.htm. Acesso em: 02/05/08.

TARDUCCI, Mônica. Estúdios feministas de religión: uma mirada muy parcial. **Cadernos Pagu**, n. 16, p. 97-114, 2001.

THOMPSON, Paul. **A voz do passado**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.

TRINDADE, Etelvina Maria de Castro. **Clotildes e Marias**: mulheres de Curitiba na Primeira República. Curitiba : Farol do Saber, 1996.

VAN GESTEL, C. **A Igreja e a Questão Social**. Rio de Janeiro: Agir, 1956.

VINCENT, Gerard. Os católicos: o imaginário e o pecado. In: PROST, Antonie; VINCENT, Gerard (org.). **História da Vida Privada**: da Primeira Guerra Mundial a nossos dias. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 392-426.

VIGIL, José Maria. **El Concilio y su recepción en América Latina**. Disponível em: <http://areia.ucg.br/seer/index.php/caminhos/article/viewPDFInterstitial/17/16>. Acesso em: 02/06/08.

VILLAÇA, Antonio Carlos. **O pensamento católico no Brasil**. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2006.

VOLDMAN, Daniele. Definições e usos. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína (orgs.). **Usos e Abusos da História Oral**. 7 ed. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 2005.

WARNER, Marina. **Alone all her Sex**: the myth and cult the Virgin Mary. New York: Vintage Books, 1983.

WERNET, Augustin. **A Igreja Paulista no século XIX**: a reforma de D. Antônio Joaquim de Melo (1851-1861). São Paulo: Ática, 1987.

SITES

<www.educatererra.terra.com.br>. Acesso em: 15 out. 2005.

www.encyclopedia.com/doc/1E1-Peguy-Ch.html. Acesso em: 7 jul 2008.

www.unicaen.fr/mrsh/lasar/bastidiana/DESROCHE.html. Acesso em: 7 jul. 2008.

www.editoravozes.com.br. Acesso em: 02 mai. 2008.

www.ceras-projet.com/index.php?id=268. Acesso em: 7 jul. 2008.

<http://www.itf.org.br/index.php?pg=revistas>. Acesso em: 02 mai. 2008.

www.cardonnel.info. Acesso em: 7 jul. 2008.

www.webboom.pt/autordestaque.asp?entid=1137228&area=01. Acesso em: 7 jul. 2008.

<http://www.paginaoriental.com/santos/ofmconv.htm>. Acesso em: 02 mai. 2008.

<http://64.4.19.250/entrevistamargaretgeorge.htm>. Acesso: 17 out. 2005.

Other Women's Voices. Disponível em:

www.home.infonline.net/~ddisse/angela.html. Acesso em: 12 jul. 2008.

<http://ascronicasdecillian.uniblog.com.br>. Acesso em: 25 jul. 2008.

<http://www.usinadeletras.com.br/exibelotexto.php?cod=35800&cat=Artigos&vinda=S>. Acesso em: 03 fev. 2009.